Volumen 74 Fasciculus II 2008

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 2 / 2008

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 40,00 in Italy, and € 52,00 or USD 70,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.
Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.
International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Corrado Marucci (Editor) e-mail: dirocp@pio.urbe.it – Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@pio.urbe.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

Sophia Senyk

Preaching in the Ruthenian Orthodox Church before 1800*

for John-Paul Himka

The Early Period

Extremely limited information about preaching exists from the first centuries of Christianity in Rus'.[1] Casual references are made to bishops preaching and the texts of some sermons written by bishops have come down. Among the best-known are the sermons of metropolitan Ilarion and of bishop Cyril of Turiv. Ilarion's *Discourse on the Law and Grace* is one of the literary masterpieces of Kievan Rus', To judge by the numerous copies of Cyril's sermons, he was an appreciated and effective preacher, if much less original than Ilarion; his sermons, in fact, closely rework those of St John Chrysostom.[2]

---

* Abbreviations used in the course of this article:

ADKA, II = *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии,* Отделение II (1721-1795 г.г.), ed. Н.И. Петров (Киев 1904-1909)

Arxiv JuZR = *Архив юго-западной России*

Атанасов = "Об одном болгарском списке заблудовского Учительного Евангелия Ивана Федорова", *Федоровские чтения,* 1980, 5-16

AVK = *Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею*

AZR, 4 = *Акты, относящиеся к истории западной России,* 4 (Санктпетербург 1851)

BLDR = *Библиотека литературы древней Руси*

KEV = *Киевские епархиальные ведомости*

KS = *Киевская старина*

IR NB = Інститут рукописів, Національная бібліотека, Київ

PEV = *Полтавские епархиальные ведомости*

Шпачинский = Николай Шпачинский, *Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757-1779 г.)* (Киев 1907)

Свєнціцкий, *Опис,* 3 = Іларіон Свєнціцкий, *Опис рукописів Народного Дому з колєкції Ант. Петрушевича,* vol. 3 (Українсько-руський архив 7; У Львові 1911)

TKDA = *Труды Киевской Духовной Академии*

VEV = *Волынские епархиальные ведомости*

[1] A general overview, from Kievan Rus' to the early eighteenth century, is given in Н. Катаев, *Очерк истории русской церковной проповеди* (Одесса 1883²).

[2] The sermons of metr. Ilarion and bp Cyril of Turiv have been published many times, recently in BLDR, vol. 1 (Ilarion), vol. 4 (Cyril) (Санктпетербург 1997). Both may be found in

The *Life* of St Abraham of Smolensk, a monk who lived at the turn of the twelfth century, several times depicts him preaching.

> Many people from the town began to come to [the Holy Cross monastery church] to listen to church singing and to reading from the divine books, because the blessed father was very skilled in reading, having God's grace for this, and not only for reading, but also for explaining what was read, so that many who before were ignorant now understood everything that he explained.[3]

The *Life* adds that Abraham spoke from memory, that is, extemporized. His preaching, then, consisted of reading a text and commenting on it. Were the "divine books" only the Gospels and other Scripture, or did the author, following usage common in eastern Christianity, understand by that term also the writings of the fathers, to whose works the adjective divine is also often applied? We have no way of knowing, but we do know that collections of sermons by the fathers, which long served as basic homiletic texts, circulated in Kievan Rus'; both then and later these sermons were read and occasionally commented on by entire generations of priests during church services.

Direct references to the custom of reading sermons by the fathers in lieu of a sermon of one's own composition are late, but the existence of collections of these sermons arranged according to the liturgical calendar from the period of Kievan Rus' must have served a purpose. One of these collections was the *Toržestvennik*, which contained sermons for Sundays and feasts (*toržestva*).

Another hieromonk who preached was Serapion of the Kiev Caves monastery. Five of his Discourses have come down, four of them from the end of his life, 1274-†1275, when he was bishop of Vladimir.[4] Through all his sermons runs the theme of disasters, whether natural calamities or enemy attacks; he interprets them as punishment for sin — arrogance, envy, greed, violence, oppression of the poor — and as a call to repentance.[5]

Some sermons (*Slovo* = Discourse) from the times of Kievan Rus' are anonymous. One example is a Discourse for Cheesefare Saturday. In line

---

Sermons and Rhetoric of Kievan Rus', tr. Simon Franklin (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations 5; Cambridge, Mass. 1991). All quotes in this article, however, are my own translation.

[3] *Житие Авраамия Смоленского*, in BLDR, 5 (Санктпетербург 1997) 38.

[4] Concerning the date of the earliest Discourse, see the article on Serapion by О. В. Творогов in *Словарь книжников и книжности древней Руси*, 1 (Ленинград 1987) 387-390.

[5] For the text of Serapion's sermons, see Евгений Петухов, *Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века* (Санктпетербург 1888); BLDR, vol. 5.

with the day's theme, the commemoration of holy monks and ascetics, it contains the praises of a long line of saints, among whom is mentioned prince Ihor Ol'govič of Kiev, who entered a monastery, but was killed by a mob in 1147; it warns princes against greed and avarice.[6]

Various Miscellanies (*Sbornik*) contained texts that might not have originated as sermons, but could be read in church as such. An example are the simple instructions ascribed to an "unworthy Peter". This compilation was translated from the Greek, then reworked in Rus', where it circulated from the twelfth-thirteenth centuries.[7] A native work of this type is an "Instruction" by a monk Georgij of Zarub, from the twelfth or the beginning of the thirteenth century.[8]

For the next several centuries the sources document next to nothing about preaching. The sixteenth century was marked by a decline of ecclesial life. Many priests neither preached nor read the sermons of the fathers to their congregations. To judge by the titles of some manuscript books of sermons: *Teachings gathered from the Gospels and from many divine writings, for proclamation by the mouth of the bishop every Sunday for the instruction of the Christian people, and also for the Lord's feasts,*[9] even these ready-made texts were used primarily by bishops.

Sources about the Church's internal life in this period, however, are few, and it is difficult to judge about church life on their basis. We may suppose that there was some preaching of the Word of God that we do not know about. Only from the late sixteenth century do our sources increase; at the same time preaching becomes common. That preaching really becomes more widespread, and not only seems so because it is mentioned more often, will become evident as we go on. Preaching is only one aspect of a revival of church life.

---

[6] The sermon was published by Николай Никольский, *О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века* (Санктпетербург 1892); cf. М. Грушевський, "Нововидані памятки давного письменства руського", *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, 5 (1895, 1) 11-12. The text is also in BLDR, vol. 4.

[7] The text has been published by Е. Петухов, "Материалы и заметки из истории древней русской письменности", *Известия Отделения русского языка и словесности*, 9 (1904)/4:149-153.

[8] For the text, see И. И. Срезневский, "Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках", *Сборник Отделения русского языка и словесности*, 1 (1867) 51-57; И. Бычков, "Новый список поучения Зарубского черноризца Георгия", *Библиографическая летопись*, 3 (1917) 101-105.

[9] See, e.g., Василий Березин, *Описание рукописей Почаевской лавры, хранящихся в библиотеке музея при Киевской Духовной Академии*, in TKDA, 1881, and separately (Киев 1881), 34-38, a 16th-cent. ms, in which the text of the sermons is in the vernacular.

Homiletic Texts

By the late sixteenth century a collection such as the *Teachings* cited above was used not only and not primarily by bishops, but by parish clergy. Sermons of the fathers could be found in many types of manuscript florilegia. Any collection of texts arranged according to the church calendar was bound to contain some Discourses (*Slova*) by various fathers for all the major feasts. There existed special collections of homilies, in particular of the homilies of St John Chrysostom, and there was also a compilation that was specifically a commentary on Gospel pericopes, in the order they are read on Sundays in church: the *Teaching*, or *Didactic Gospel* (*Učitel'noe Evangelie*). This compilation in particular was intended for use by priests who read from it the pertinent homily.

The Teaching Gospel

The *Teaching Gospel* was compiled in Byzantium in the fourteenth, or, according to others, in the twelfth century.[10] It contains Gospel pericopes followed by passages from church fathers commenting on them. It became known in Rus' in the late fourteenth century, perhaps introduced by metropolitan Cyprian, and from then on was widely diffused. The Teaching Gospel was the main and for most priests and people the only contact with theology.

No attempt has yet been made to compare the Ruthenian versions, both manuscript and printed, to see whether the texts they contain are stable or not, that is, to decide whether there was one Teaching Gospel or several or to compare the Ruthenian compilation or compilations with the Greek. Nor has the Teaching Gospel been compared with the collection known as *Zlatoust* (Chrysostom), which in its turn contained texts found in other stable miscellanies. The *Zlatoust,* which also sometimes has the added epithet *učitel'nyj,* originally contained homilies for the Lenten period; later it was extended, first to Pentecost, then to include homilies for all the Sundays of the year. While the Teaching Gospels, like the aprakos Gospels for liturgical use, always begin with Easter Sunday, the *Zlatoust* begins with the first Sunday of the Lenten cycle, the

[10] There is no thorough study of this work. The general view that it arose during the patriarchates of Callistus and Philotheus in the 1350s-1360s, or the opinion identifying it as the sermons of patr. John Kalekas (1333-1347), see Атанасов, 5-16, have been challenged by arguments connecting it with the patriarchate of John IX (1111-1134), see Димитриос Гонис, "Цариградският патриарх Калист I и 'Учителното евангелие'", *Palaeobulgarica,* 1982, 2:41-55. These differences of opinion only demonstrate that the texts of the Teaching Gospel have never been analyzed by confronting Slavic versions with the Greek originals and Slavic versions among themselves.

Sunday of the Pharisee and the Publican. These homilies, ascribed to St John Chrysostom and to a lesser degree to other fathers and clearly meant to be read in church in lieu of personal sermons (although the *Zlatoust* miscellany came to be widely read also privately), reproduce the fathers' homilies not integrally, but in a form adapted for the purposes of this collection. Clearly, the ascriptions to church fathers are a convention. Some of the texts included derive from the works of native writers, such as Cyril of Turiv or Serapion of Vladimir.[11]

The first printed edition of the Teaching Gospel appeared in 1569 at the press in Zabludovo on the Xodkevyč estate. The Lithuanian hetman and castellan of Vilnius Gregory Xodkevyč founded a typography, at which he engaged the Muscovite refugees Ivan Fedorov and Peter Mstislavec, and subsidized the publication. The homilies are on the Gospel pericopes of the Sundays and major feasts of the church year. In each homily the pericope is broken up into short passages followed by an explanation of that passage.[12]

By this time Church Slavic in a non-liturgical text meant to be read out loud and that was to provide religious instruction was not easily intelligible to the majority of hearers. Nevertheless, in that age of confessional passions, some Orthodox invested the Church Slavic language with a significance far beyond its intelligibility or utility.[13] For that reason hetman Gregory Xodkevyč, who had wanted his edition to appear in a Ruthenian translation, had been dissuaded from it by certain "wise persons" (the reference is to prince Andrej Kurbskij), as he writes in the introduction.[14]

Easily intelligible or not, for want of something better there was a demand for the Teaching Gospel even in Church Slavic, as other editions in the late sixteenth-early seventeenth century demonstrate. In 1579 Basil Haraburda persuaded the Mamonyč press in Vilnius to reprint the Zabludovo edition. It must have sold well, because the same press in 1595 again published a Teaching Gospel with variants of the Zabludovo text. In 1606 a Teaching Gospel was printed in Krylos.[15]

---

[11] Cf. *Словарь книжников и книжности древней Руси*, 2/1 (Ленинград 1988) 358-363.

[12] М. В. Дмитриев, "'Евангелие учительное' как памятник религиозно-философской мысли восточнославянского средневсковья", *Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура* (Киев 1991), 229-236, referring to some statements in the Zabludovo edition, assumes that the texts of all Teaching Gospels are the same and interprets the statements outside their religious context, as examples of an ideology.

[13] Cf. the comments of П. Житецкий, "О переводах Евангелия на малорусский язык", *Известия Отделения русского языка и словесности*, 10 (1905) 4:14.

[14] Cf. Antoine Martel, *La langue polonaise dans les pays ruthénes* (Lille 1938), 79.

[15] Cf. Атанасов, 9.

The Teaching Gospels, divided into pericopes with one or more verses of the Gospel text followed by a commentary, could also be used for private reading. Often their very heading indicates this double purpose: "Instructions... selected from the holy Gospel... delivered orally by the bishop on Sundays for the instruction of Christians, or for reading".

Although Xodkevyč in the end did not dare to alter the Church Slavic text of the commentary, since these Gospels were really meant to be read to or by ordinary parishioners, the language of their commentaries in the late sixteenth-seventeenth centuries gradually becomes the vernacular.[16] Manuscript copies of Teaching Gospels adapt printed editions. The heading quoted above comes from the Zabludovo edition and is found in a manuscript Teaching Gospel of 1585, which also copied the title page: "The book, called Teaching Gospel, with passages from all four Gospels, and from many divine writings [i.e., the fathers], given to the Church of God to be read every Sunday, as well as on the Lord's feasts and those of the saints, for the instruction of Christians, for their corporal and spiritual well-being, copied with God's help". In this manuscript the Gospel verses are copied as they appear in the printed text, that is, in Church Slavic; the commentary, while substantially reproducing the Zabludovo commentary, translates it into the vernacular of the copyist, a priest in Lviv.[17]

In 1616 a translation of the Teaching Gospel by Meletij Smotryc'kyj into Ruthenian was printed by the monks of the Vilnius Holy Spirit monastery in Jevje in five different versions, with five different dedications.[18] Here the entire pericope is given first, followed by a commentary on the whole, then, as in the earlier versions, individual verses are cited and explained. This edition is particularly interesting because here the Gospel passages themselves, and not only the commentary, are in Ruthenian rather than in Church Slavic. The monks of the Vilnius Holy Spirit monastery state in the dedication of the variant dedicated to Anna Xodkevyč their hope that this translation "into our vulgar Ruthenian language" will render again useful to both hearers and preachers a work that had become incomprehensible.[19] A second edition the same year as the first shows that the monks' hope was indeed fulfilled. This edition

---

[16] Свєнціцкий, *Опис*, 3:v-vi.

[17] This Teaching Gospel is described ibid., 1-18.

[18] Reprinted in facsimile in *The* Jevanhelije učytelnoje *of Meletij Smotryc'kyj* (Harvard Library of Early Ukrainian Literature. Texts 2; Cambridge, Mass. 1987). Атанасов, 10, misread the dedication to Bohdan Solomerec'kyj and considers him the translator.

[19] The dedication is reprinted in *Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны* (Мінск 1991), 74-75. Anna came from a different branch of the Xodkevyč family than Gregory.

was reprinted with a few slight changes by metropolitan Peter Mohyla at the Kiev Lavra in 1637.[20]

The Athonite monk Ioann Vyšens'kyj, who, like Gregory Xodkevyč's advisers, did not want the Epistle and Gospel to be "twisted into common [*prosta*] language", nevertheless recommended to priests to "interpret and explain them simply [*poprostu*, that is, in the vernacular] after the liturgy so that the people understand them".[21]

Three years after the Vilnius edition a Teaching Gospel was printed in Raxmaniv by the monk-preacher Cyril Trankvilion Stavrovec'kyj. He was active in the brotherhood milieu in Lviv and Vilnius, but his edition, which contained also his own sermons, was condemned both in Ruthenian lands and in Moscow.[22] His work reflects the religious polemics of his times. Trankvilion Stavrovec'kyj in this work still upheld Orthodox teaching on the procession of the Holy Spirit and the primacy, but in other aspects his work appeared unorthodox and was severely criticized.[23] Soon after he passed to the Uniates.[24]

Later preachers in their own sermons cite the Teaching Gospel, often referring to it simply as *Kalist.*[25]

No publication of a popular work in the seventeenth and eighteenth centuries (and even in the nineteenth) could satisfy demand. The popularity of and continuing demand for the Teaching Gospels is evident not only from the number of printed editions, but by the numerous manuscript copies, which were made from other manuscripts or from printed works. Some of these copies were used simply for private reading. In manuscript copies of the Teaching Gospels the language of the commen-

---

[20] Cf. Яким Запаско, Ярослав Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва: каталог стародруків, виданих на Україні*, 1 (Львів 1981), 57.

[21] Іван Вишенський, *Вибрані твори* (Київ 1972), 32 ("Книжка", гл.3).

[22] Я. Д. Ісаєвич, І. З. Мицько, "Життя і видавнича діяльність Кирила-Транквіліона Ставровецького", *Бібліотекознавство та бібліографія* (Київ 1982), 51-67, is useful, in spite of its ideological slant.

[23] See quotes in Н. Трипольский, *Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность* (Киев 1878 and serially in TKDA, 1878), TKDA, 1878, 1:410-411. See also the letter of *ihumen* Feodosij of the Manjava skete to Trankvilion, advising him to attend first to his own salvation and to refrain from preaching unless sent, in С. Голубев, "Материалы для истории западно-русской православной церкви (XVI и XVII стол.)", TKDA, 1878, 3:218-234.

[24] On Stavrovec'kyj see also Marzanna Kuczyńska, *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej* (Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i studia 497; Szczecin 2004).

[25] For the example of Dimitrij (Tuptalo) of Rostov, see Michael Berndt, *Die Predigt Dimitrij Tuptalos. Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt* (Slavica Helvetica, 6; Bern 1975), 112.

tary was frequently turned into the vernacular, a sign of the work's practical purpose, to reach even the "simple".[26]

The compilers of the numerous Teaching Gospels that appear at this time drew not only on older Church Slavic texts of this work, but borrowed ideas and sometimes passages from sermons that appear in numerous Polish *postillas.* Like the Polish-language *Postylle,* which often served them as models and as sources for their borrowings, these Teaching Gospels accent moral instruction.[27] In particular, the Teaching Gospels borrowed passages and entire sermons from the *Postillya* of Mikołaj Rej, the father of Polish literature. Rej's writings were immensely popular, and his *Postillya,* first published in Cracow in 1557, went through four other editions in the sixteenth century. The work of this Reform writer was violently attacked by Catholic clergy and from 1604 appeared on the Index of forbidden books. The Orthodox were no less anxious to avoid even a taint by proximity to heresy and borrowed from him without indicating their source. At least four independent translations into Ruthenian were made, mostly from the first edition of the *Postillya,* disseminated in Ruthenian Teaching Gospels into the eighteenth century.[28] The language was the literary Ruthenian of the day.[29] Cassian Sakovyč later taxed the Orthodox for using sermons from "heretical postillas".[30]

Borrowings from Protestant sources must be examined for their contents, however, before these Gospels can be cited as examples of Ruthenian Protestant works, as is done by Janów. As Peretc has shown, the compilers of the Teaching Gospels were not theologians.[31] They did not grasp the subtleties of the new teachings; they also were clumsy at fitting in borrowed passages to the context in which these Gospels were read in church; thus, they copy references to a seated congregation, which make sense in a Catholic or Protestant church, but not in an

---

[26] For examples of such adapted texts from the late sixteenth and seventeenth centuries, see Свєнціцкий, *Опис,* 3:1-52. See also J. Vašica, J. Vajs, *Soupis staroslovanských rukopisů Národního musea v Praze* (Praha 1957), 93-98, for the description of a 17th-cent. Ruthenian Teaching Gospel from Maramoroš.

[27] See examples in В. Н. Перетц, *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков,* I (*Сборник Отделения русского языка и словесности,* 101/2; Ленинград 1926) 4-11.

[28] See the report of J. Janów, who began to study these borrowings in ms Teaching Gospels, in *Bulletin international de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres,* 1929, 218-221.

[29] Cf. what Свєнціцкий, *Опис,* 3:v-vi, says about the language of these Gospels, as well as of sermons of the 17th and 18th cent.

[30] See in *Lithos,* Arxiv JuZR, I/9:354; cf. introd., 58-59.

[31] Перетц, *Исследования и материалы.*

Orthodox. If they also borrowed expressions from Catholic or Protestant authors, such borrowings by themselves do not mean that the compilers tended to any un-Orthodox views, but only that, unsophisticated in theology as they were, they did not avert that some of these expressions might for their authors bear a meaning inconsonant with Orthodoxy.[32]

Translators, compilers, copyists, and users were generally the clergy. A Teaching Gospel "for the Sundays throughout the year and the Lord's feasts" was copied by the priest Timofej of Vysočany in 1635; in 1636 it was bought by a man and given to his parish priest.[33]

Some manuscripts that bear the title *Teaching Gospel* depart greatly from the original meaning of that term. A book with that title copied out in Pisečno in 1624 does not contain sermons in the order of readings for the entire year, but selected "teachings" (*nauky*) and sermons for a few selected feasts and an example of a sermon that might be read at a funeral.[34]

The popularity and wide diffusion of the Teaching Gospels from the latter half of the sixteenth century on indicates a growing desire to spread and to hear the word of God. Reading ready-made commentaries and sermons was the first step. The Teaching Gospels alone could not fill the need, and recourse was had to Polish postillas. Reading from the Teaching Gospels or other books never went out of use entirely in preaching, but it gradually gave way to preaching on Gospel texts in one's own words.

A Teaching Apostol, pericopes from the Acts of the Apostles and the Epistles read at Sunday liturgies accompanied by commentaries taken from various fathers, is more rare, but also existed. Sixteenth-century copies from the Suprasl' monastery and from Transcarpathia have been described.[35]

There were other collections of sermons by the fathers, both manuscript and printed. The Kiev Lavra in 1623 printed the Discourses of St John Chrysostom on the Epistles of St Paul, and the following year the same father's Discourses on the Acts of the Apostles.

---

[32] М. В. Дмитриев, *Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в.* (Москва 1990) makes much of superficial similarities, but fails to cite any concrete evidence that these Gospels absorbed non-Orthodox teachings or "sinned by religious freethinking" (p. 26). His main mistake is to see these Gospels as polemical works, forgetting what their very title proclaims.

[33] А. С. Петрушевич, *Сводная галицко-русская лѣтопись с 1600 по 1700 год* (Львов 1874), 74-75.

[34] Свєнціцкий, *Опис*, 3:52-53.

[35] See Ф. Добрянский, *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковнославянских и русских* (Вильна 1882), 32-33, for the Suprasl' copy, and Евгений Недзельский, *Очерк карпаторусской литературы* (Ужгород 1932), 36, for Carpathian Rus'.

Preaching in One's Own Words

The practice of preaching in one's own words began to spread in the Ruthenian Church in the latter part of the sixteenth century. The Ruthenian was the first Eastern Church where this practice developed and from where it spread to other Orthodox Churches, in particular to Russia.

The Ruthenian lands, at that time almost entirely in the Polish-Lithuanian state, had many more contacts with the West than other Eastern Churches. The example of preaching among both Protestant and Catholic reformers certainly played a part in encouraging preaching. Concerned churchmen began to realize that no text could replace the live word. It was by preaching, after all, that the western confessions were gaining adherents. Prince Constantine Ostroz'kyj, writing on 21 June 1593 to bishop Ipatij Potij, yet his friend, put the blame for the many apostasies from the Orthodox Church on the lack of teaching and preaching by the pastors.

> If sloth, sluggishness, and falling away from the faith have become common among the people this is chiefly because there are no teachers, no preachers of the word of God, no learning, no sermons; this has led to a craving to hear the word of God, this has led to a falling away from the faith and doctrine.[36]

The people's desire to be taught about matters of faith was evident not only to the prince. By the time he wrote those lines measures were being taken to provide a remedy. Already then at *sobory*, large monasteries, and, above all, brotherhood churches the office of preacher was being instituted. This was an important aspect of the revival of Orthodox church life on all levels; specifically, it indicates that at least some part of the clergy had the preparation to carry out this task of religious education.

Brotherhoods and Preaching

In the religious controversies among Ruthenians of the late sixteenth-early seventeenth century each side tried to disseminate its teachings. In the age of the union of Brest preaching became an important arms in the battle to win people over for or against the union. The early preachers who left a mark were all able polemicists.

---

[36] *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum*, ed. Athanasius G. Welykyj (Romae 1970), 19.

The brotherhoods that arose in the Ruthenian Church in the late sixteenth century were formed to foster a religious spirit among their members and to promote church culture. Both of these goals were served by listening to the word of God as read and explained in church, and preaching was indeed promoted in brotherhood churches and recommended in brotherhood writings. Brotherhoods either had their own churches or had chapels (*prydily*) in other churches, in both cases with preachers attached to them.

"Counsels on piety", a work that came from a brotherhood milieu, probably Luc'k, reminds bishops of the importance of teaching the faith and lays down the rule that there be a sermon on Sundays and feasts in all churches.[37]

While at *sobory* and monasteries the preacher was always in orders, brotherhoods sometimes chose an educated layman, a teacher in their school, to preach in their church. In the beginning such appointments did not arouse objections from the hierarchy. In January 1591 metropolitan Michael Rahoza gave his blessing for instituting in the Lviv confraternity church of the Dormition two lay preachers, Stephen [Zizanij] and Cyril. They were allowed to preach also in other churches, provided that the rectors of those churches gave them leave. The two preachers were admonished to follow the teachings of the Apostles and fathers and the tradition of the Church and to transmit this to the people.[38]

The bishop of Lviv, Gedeon Balaban, took a different view of the matter, accusing these brotherhood preachers of heresy. Whether he really discerned heresy or whether the accusation sprang only from his longstanding feud with the confraternity is another question. Two burghers of Lviv likewise objected to the brotherhood preachers. Metropolitan Michael Rahoza excommunicated the two burghers for siding with the bishop in this controversy; his letter of excommunication presents these two as of a fundamentalist stamp, opposed to everything novel, be it schools, printing, or preaching.[39] They may have simply disliked preachers delivering their own sermons rather than those of the fathers, since there may have been some diffidence at first towards priests who delivered their own sermons rather than reading those of the fathers, as Cassian Sakovyč later maliciously asserted. The authors of the *Lithos* replied that he offered no proof of his charge.[40] They probably were aware that

---

[37] "Совѣтованїе о благочестїи", *Памятники. изданные Временною коммиссиею для разбора древних актов.* 1 (Киев 1848) 230, 232, 239.

[38] AZR, 4:37. Cf. M. Il-ча, *Виленское Свято-Троицкое впоследствие Свято-Духовское братство* (Вильна 1891), 89-90.

[39] AZR, 4:33-34, 13 June 1590.

[40] Arxiv JuZR, I/9:58-59.

indeed there had been opposition to preaching in one's own words, but by the 1640s was no more.

The bishop of Lviv was decidedly not a fundamentalist, and there was something to the accusation put forward by the two burghers and taken up by others. A little later both Cyril and Stephen Zizanij came to Vilnius to teach at the brotherhood school and preached in its church. Complaints against Zizanij's teachings continued there as well. At this time preparations for the union of Brest were advancing, and Zizanij used his oratorical skills to preach against the union and against the bishops who were preparing it. Metropolitan Michael Rahoza was a timorous man and not at all sure what turn the union negotiations would take or what his own stand on it should be. In any case, he could not allow open criticism of himself to be spread abroad, so, forgetting that he himself had not so long ago authorized Zizanij to preach, he now forbade him to do so, on the grounds that he was not in orders.[41] By that time the lines were being drawn up of adherents and opponents of the union with Rome, and it is by no means clear whether the metropolitan was objecting to the brotherhood preacher because he considered the latter's teaching erroneous, if not heretical, or because Zizanij was calling on the people not to obey the bishops who accept the union.

A synodal decision of 27 January 1596, signed by the metropolitan, two other bishops, as well as by archimandrites and *protopopy*, condemned Zizanij and two priests in the service of the Vilnius brotherhood for denying that Jesus Christ is the mediator between God and man and even printing this teaching (in Polish).[42] This decision was confirmed by royal decree on 28 May 1596.[43] Although the king repeats only the accusation of heresy, Zizanij's anti-union polemics were equally unacceptable to the king.[44] A little later Zizanij became a monk and in 1599 again preached in Vilnius, but he was soon compelled to desist and disappears from view.

The Lviv burghers who in the early 1590s objected to Stephen Zizanij were not the sole ones to decry preaching that displaced reading the sermons of the fathers. Ioann Vyšens'kyj in his letter to the nun Domnikija reviled brotherhood preachers, apparently the laymen, although his criticism is not directed against their lay state. In his view, not studies in Latin schools, but only quasi-monastic pious life spent in church services and prayers could qualify a person to preach.[45] Critical remarks about

---

[41] AZR, 4:121-122, letter of 30 September 1595.

[42] Ibid., 125-126.

[43] Ibid., 132-133.

[44] See the king's letter to the metropolitan, 22 May 1596, ibid., 131.

[45] Arxiv JuZR, 1/7 (Киев 1887) 28-29.

preaching voiced by Ioann Vyšens'kyj and his contemporaries may have been due at least in part to the manner and contents of early sermons. Even if not heretical from the Orthodox point of view, they openly imitated Polish models, hence for that alone were suspect to Orthodox zealots. "Were it not for Roman postillas, the orator would not hasten to the pulpit," wrote Meletij Smotryc'kyj and listed the Polish preachers whose printed sermons were more or less copied by Ruthenian imitators.[46]

The majority of the faithful welcomed live preaching, and its detractors could not stay its revival. At least the largest brotherhoods, in Lviv and Vilnius, continued to maintain preachers at their churches, although these were no longer laymen; there soon were in fact educated priests and, especially, educated monks. The Vilnius brotherhood in particular strove for high standards in its preachers, monks of the monastery that existed by the brotherhood church; later it invited monks known to be good preachers from Kiev and Ruthenian monasteries elsewhere.

After the union of Brest the Vilnius Holy Trinity monastery became Uniate, and the Orthodox withdrew to found a monastery and brotherhood of the Holy Spirit. One of the earliest Orthodox monks to win renown as a preacher was Leontij Karpovyč, archimandrite of this Vilnius Holy Spirit monastery from about 1615 to his death in 1620. In his own times he was compared to St John Chrysostom, and large congregations gathered to hear him. Two of Leontij Karpovyč's occasional sermons printed in the seventeenth century have been transmitted to us; his panegyrical oratory to modern tastes is overblown and downright silly. Most of his other sermons have not survived.[47]

While Leontij Karpovyč enjoyed particular fame as a preacher, the names of several other monks who held that office in the Vilnius Holy Spirit monastery in the first decades of the seventeenth century are also known. Hieromonk Joseph Bobrykovyč (†1635) in the early 1620s held the office both of preacher and of rector; by 1629 he became superior of the brotherhood monastery and in 1633 was elected Orthodox bishop of Belarus.[48] Another preacher at the Holy Spirit brotherhood church at the same time or after Bobrykovyč was hieromonk Theofil Leontovyč; he also taught in the Holy Spirit brotherhood school.

In 1627 the Lublin brotherhood turned to the Holy Spirit monastery and brotherhood with the request to send Theofil to Lublin. Lublin was

---

[46] Quoted in Трипольский, *Униатский митрополит*, TKDA, 1878, 1:407.

[47] For one, see С. Маслов, "Наука Леонтія Карповича в неділю перед Різдвом", *Записки Українського наукового товариства в Києві*, 2 (1908) 117-141.

[48] Cf. Д. Сцепуро, *Виленское Свято-Духовское братство* (Киев 1899, from TKDA, 1898, 4 and 1899, 1), 108-109; Флегонт Смирнов, *Виленский Св.-Духов монастырь* (Вильна 1888), 43-44.

the seat of the general tribunal and when this was in session the town was filled with nobles, forever entangled in property disputes, and with merchants doing a brisk trade. The Orthodox church in Lublin, thus, was in urgent need of an able preacher. Vilnius sent Theofil, who remained beyond the tribunal session as rector of the Transfiguration church.[49] In Lublin, then in Bil'sk Theofil served at parish churches and eventually came to the Kiev Lavra (or perhaps was from there originally), where he also had the task of preaching.[50]

Other brotherhoods that found no able preacher locally sought them in monasteries. Evidently monks were better educated and had greater access to texts by the fathers and other traditional reading than the clergy. The Minsk brotherhood in 1618 turned to the monastery in Ljubartov asking for a preacher; perhaps they invited its superior Kirill. In any case, Kirill answered that he himself did not have the gift of preaching, that the monastery was too far from Minsk, and that his monastic community was too small to be able to spare someone for Minsk.[51]

The statutes of the Luc'k confraternity, as approved by patriarch Cyril of Constantinople around 1623, required the brotherhood to maintain a good preacher, who would preach regularly in its church.[52] Legislative documents of whatever kind, however, are not a secure guide to practice, and the existence of this directive is no proof that it was acted upon. In September 1633 a noble, Lavrentij Drevyns'kyj, a royal secretary, made an endowment in favor of this brotherhood, earmarking 100 florins annually for the preacher, "so that the word of God might always be proclaimed in the church". Five years later, in August 1638, Drevyns'kyj made an additional gift to the brotherhood; to the preacher's allocation he added another 40 florins. In January 1640 he wrote to the brotherhood asking how his funds were being used, in particular, if there is no preacher, why a post offering 140 florins annually should be left vacant.[53] From this we can conclude that if in the early 1620s the Luc'k brotherhood maintained a preacher, by 1632 it no longer did. It may have engaged a preacher after 1632, but it is not clear whether there was one at its monastery church in 1640.

---

[49] Arxiv JuZR, I/10:532-537, letters from the brotherhood, 12 March 1627, to the Vilnius brotherhood and monastery; a letter of 10 October 1628 that mentions Theofil in superior of the Vilnius church and monastery; and a letter of 8 June 1629 from metropolitan Iov Borec'kyj to Theofil urging him to remain in Lublin.

[50] See his correspondence, with metropolitan Peter Mohyla among others, and other documents described by Н. Петров, "Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве", *Чтения в Обществе истории и древностей российских*, 1897, 1:23-34.

[51] Arxiv JuZR, I/10:526-527.

[52] *Памятники*, 1:51.

[53] For his endowment and letter, see Arxiv JuZR, I/6:743-748, 756-757.

Monks as Preachers

Bishops, parish priests, and monks preached, but most of the information from the seventeenth century concerns monks. Although eastern monasteries as a rule were not involved in pastoral work, large numbers of the faithful frequented their churches, especially if the monastery was located in or close to a town or was famed as a pilgrimage center. By the seventeenth century concern was expressed about instructing the people who flocked to monastery churches to participate in the services. In consequence, sermons on Sundays and feasts became a normal practice in many monasteries.

In the spirit of the times, the founders of monasteries made provisions for preaching. One of the earliest examples comes from the monastery of Jevje in the district of Troki, founded by Bohdan Oginski and his wife Regina in 1618. They stipulate that there should always be at least two hieromonks and one hierodeacon at the monastery in this small town, not only for the sake of celebrating regularly and worthily all the usual monastic services, but also "for preaching the word of God on Sundays and the Lord's feasts for the benefit and consolation of the people".[54]

Together with the practice of preaching, a special office of preacher, to which educated monks were appointed, was instituted in many monasteries. In smaller monasteries the superior himself was often the preacher.[55]

When in 1638 the Kupjatyc'kyj monastery sent to the monastery in Brest, at its request, a hieromonk to be superior, it recommended him as one "who both through his exemplary life and by preaching the word of God can be of service" to the Brest brethren.[56] At the Vilnius Holy Spirit monastery there were two preachers in 1682.[57] A *kaznodzieja* is often mentioned in the acts of this monastery.[58]

There are many references to monks-preachers and some notable examples.[59]

---

[54] AVK, 11:88.

[55] Cf. Титов, *Памятники православия и русской народности*, I/1 (Киев 1905) xlvi.

[56] *Русская историческая библиотека*, 4 (Петербург 1878) 62, from the diary of Afanasij Fylypovyč.

[57] See their signatures, AVK, 7:152.

[58] E.g., ibid., 11:426 (1721).

[59] Some references: *Археографический сборник документов относящихся к истории северо-западной Руси*, 2 (Вильна 1867) 87-88 (1692, two monks-preachers of Kiev); AVK, 11:426 (1721, a monk-preacher of the Holy Spirit monastery in Vilnius).

The Russian nobleman Peter Tolstoj, on his way to western Europe, in 1697 witnessed the Holy Week and Easter services in Mahilev. At Good Friday vespers on 2 April he was at the brotherhood Epiphany monastery. After the procession with the shroud, preachers preached from pulpits about the crucifixion and burial of Jesus.[60] On Easter Sunday he was again at vespers at the brotherhood monastery church and greatly appreciated the sermon. The following day, Easter Monday, a procession went from all the Orthodox churches of Mahilev to the church of the Resurrection. When it reached the church, the Gospel was read, then a preacher mounted a pulpit set up in front of the church and delivered a sermon.[61]

To almost the end of the eighteenth century the Vilnius Holy Spirit and the other Orthodox monasteries in Belarus depended directly on the metropolitan in Kiev. To assure that preaching at least in the larger monasteries be carried on by capable persons, the metropolitan generally appointed to these posts learned monks who had studied at the Kiev Academy. A letter from the vicar of the Holy Spirit monastery, Varlaam Vladyčka, to metropolitan Timofej Ščerbac'kyj of 1751 shows the importance attached to preaching. In May 1749 a fire had swept through Vilnius, seriously damaging also the monastery and destroying practically its entire library. The vicar, in a report about monasteries in Belarus, asks the metropolitan to request from the Holy Synod all kinds of books for his monastery. The monastery needs books, he explains, because sermons are preached at its church every Sunday and major feast and its monks are also invited by other monasteries to preach at their patronal feasts, which often attracted large concourses of people and at which preaching was a major feature. Without books of their own, Varlaam writes, to prepare their sermons the monks are constrained to borrow them from the Jesuits.[62]

As the Orthodox Church revived in the seventeenth century, preaching was an effective means towards developing ecclesial life and religious practices. The new importance given to preaching can be seen in the appearance of special petitions and prayers "when the brethren are sent out to preach or to teach". These petitions appeared in the 1639 Služebnik that came out in Kiev under metropolitan Peter Mohyla's direction and were included in later liturgical books. Metropolitan Peter Mohyla himself, with his high sense of pastoral obligations, certainly preached often.

---

[60] "Путешествие стольника П. А. Толстого", ed. Д. Толстой, *Русский архив*, 26 (1888), 1:177. There is an English translation: *The Travel Diary of Peter Tolstoi*, tr. Max J. Okenfuss (DeKalb 1987), not always accurate; beware especially of the explanatory notes.

[61] "Путешествие стольника П. А Толстого", 179.

[62] Голубев, *Материалы*, 22-23.

but we possess little by which to form an opinion of his preaching. A sermon of his delivered on the Sunday of the Cross in Lent in 1632 at the Kiev Lavra was printed there that year.[63] The service of *Passii* that he composed for use during Lent has as an integral component, as important as the prayers, a sermon in the spirit of the Lenten period and of the Passion Gospel read during the service. Indeed, although sermons were preached primarily at the divine liturgy, to explain the Gospel of the day, there were also other occasions for them. Sermons were preached at vespers and matins.

Monks with a gift for preaching were invited to preach at cathedrals and in other monasteries, and bishops instituted the office of preacher at their cathedrals. By the second half of the seventeenth century every Orthodox Ruthenian cathedral had an official preacher, from Peremyšl' to Černihiv.[64] Lazar Baranovyč appointed preachers, as a rule monks, at his cathedrals in Novhorod Sivers'kyj and Černihiv. At the Perejaslav cathedral monastery, although there were ten hieromonks and seven hierodeacons in 1722, the preacher was a simple monk.[65] Bishops took their cathedral preacher along when they visited churches and monasteries in their eparchies. Dimitrij (Tuptalo), when he was in Belarus, describes the consecration of a new church in Novyj Dvir and the transfer to it of a miraculous icon of the Mother of God by the Orthodox bishop of Belarus, Theodosius Vasylevyč, in 1677. The bishop's preacher delivered the sermon following the procession with the icon, and the liturgy followed. Two days later, on the feast of the Dormition (15 August), the bishop ordained to the priesthood a monk, who then preached at the end of the liturgy. This new hieromonk already held the post of preacher at Minsk, not a cathedral see, but an important center.[66] As could only be expected, there was a regularly appointed preacher at the St Sophia cathedral in Kiev. The fees paid for marriage certificates in the Kiev eparchy, besides being applied to the maintenance of other eparchial institutions and the Academy, served also for the support of this preacher.[67]

---

[63] Запаско, Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва*, 1:54. For the text, see Arxiv JuZR, I/8:386-421.

[64] See *Собрание древних грамот и актов городов Минской губернии, православных монастырей, церквей и по разным предметам* (Минск 1848), 288, for a mention of the Peremyšl' cathedral preacher in 1663.

[65] According to the list of monks that the monastery sent to the Holy Synod, *Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода*, 2/1 (Санктпетербург 1879) 903-904.

[66] These notes come from St Dimitrij's autobiographical notes, 13 and 15 August 1677. The works of St Dimitrij of Rostov have been often reprinted; I have used *Сочинения святого Димитрия митрополита Ростовского*, 1 (Киев 1895) 461.

[67] See, e.g., an explanation concerning this from 1768, ADKA, II/1:126.

Among the Miscellanies, which were the favorite type of manuscript book, now appear collections of sermons, compiled, it may be presumed, by priests with a practical purpose in mind. Hieromonk Afanasij Kal'nofojs'kyj (†1646) in his will bequeathed to the Dobromyl' monastery a collection of his sermons.[68]

The Place of the Sermon

The older practice was to read the sermon not after the Gospel, but at the end of the divine liturgy. Ioann Vyšens'kyj speaks about "explaining and commenting on" the Gospel and Apostol after the liturgy.[69] In the late sixteenth century some preachers began to deliver their sermons immediately following the Gospel. This shift of the sermon to immediately after the Gospel aroused some opposition, as innovations generally tend to do. No doubt because the newer practice was criticized, in a letter of 1591 to the patriarch of Constantinople, in which the Lviv confraternity posed a series of questions about liturgical and other usages, it asked at what point in the liturgy it was best to preach: immediately after the Gospel or at the end. The brotherhood notes that persons who come from a distance to the service hurry home after it is over, without remaining for the instruction.[70] Normal practice at that time, thus, placed the sermon at the end.

Metropolitan Michael Rahoza, typically unsure of what course to take, also asked patriarch Jeremias of Constantinople for advice on the place of the sermon. The patriarch and his synod responded that there was nothing blameworthy about preaching in the middle of the liturgy. He repeated the reasons the Lviv brotherhood had mentioned in its letter: some of the people present may have come from a distance and should not be deprived of instruction, it being implied that they might leave before the end or be tempted to skip the sermon if it came last.[71] The Lviv confraternity hoped that the patriarch's response would weigh in favor of changing the practice, but in spite of this authoritative answer, arch-conservatives continued for a time to brand preaching after

[68] See in Volodymyr Aleksandrovyč, "The Will and Testament of Afanasij Kal'nofojs'kyj", *Harvard Ukrainian Studies*, 15 (1991) 424.

[69] Іван Вишенський, *Вибрані твори*. 32.

[70] С. Т. Голубев, "Материалы для истории западно-русской церкви", *Чтения в историческом обществе Нестора летописца*, 5 (1891) 182-183.

[71] *Акты, относящиеся к истории южной и западной России*, 2 (Санктпетербург 1865) 190, 17 May 1591.

the Gospel as another heresy imported from the West.[72] A polemical tract of 1603 against the Latins, "Questions and Answers between an Orthodox and a Papist", with the "papist" posing questions and the Orthodox responding, rejects the suggestion that the sermon should immediately follow the Gospel.[73] Gradually, however, the sermon shifted from the end of the liturgy to immediately after the Gospel. In their reply to Cassian Sakovyč, the authors of *Lithos*, chief among whom was Peter Mohyla, defend the practice of preaching at the end of the liturgy as an ancient custom in Rus'. At the same time, in their usual balanced manner, they view both practices as legitimate.[74] Both practices continued. Instruction at the liturgy's end, however, did not disappear, but it tended to become catechetical instruction rather than a homily on the Gospel.

The Theory of Preaching...

As preaching was revived, the sermon itself changed. Byzantine homilies and those of the Teaching Gospel were commentaries on the Gospel, explaining the reading and applying its message to the hearers. The practice of preaching in Ruthenian lands, however, was revived by contacts with Latin culture, and inevitably the techniques and style of preaching in the Latin Church influenced Ruthenian preaching.

The first references to instruction in homiletics and to homiletic manuals appear in the mid-seventeenth century. Entire cycles of sermons were also published at this time.

In Kiev preaching was fostered at the Theophany Brotherhood monastery practically from its founding at the beginning of the seventeenth century. The rhetoric courses at the Collegium located at the monastery must have included some notions of homiletics even before the publication of the first manual in 1658. Its author was Ioannikij Galjatovs'kyj, teacher at the Kiev Mohyla Collegium from 1650 and later its rector and professor of theology, one of the most learned Ukrainians of his day. In 1658 he composed his "Rules for young preachers, to guide them in composing sermons". Oratory in general was taught in the rhetoric classes of the Collegium, but Ioannikij's instruction implies, as metro-

---

[72] See the polemical work of hierodeacon Leontij of the Kiev Caves, written in 1608, ibid., 278. Leontij was of one mind with Ioann Vyšens'kyj about all innovations.

[73] *Русская историческая библиотека*, 7 (Петербург 1882) 81-83. This work remained in manuscript, hence could not have had wide influence, but it mirrors current opinions.

[74] Arxiv JuZR, I/9:58-59 (introduction), 352-354 (text).

politan Makarij points out, that theology students, that is, those preparing to become priests, had instruction specifically in homiletics.[75]

Ioannikij Galjatovs'kyj's first book to appear in print was a collection of sermons, *Ključ razuminija* (*The Key of Understanding*), published at the Kiev Lavra in 1659. It contains twenty sermons for Dominical feasts and twelve for Marian feasts, as well as in appendix an "Instruction, or Manner of Composing a Sermon", based on the course he taught at the Kiev Collegium. The following year came out a volume of his sermons for the feasts of the most popular saints (St George, St Nicholas, Sts Peter and Paul, the prophet Elias, St John the Baptist, the archangel Michael, St Antony of the Caves, St Theodosius of the Caves). To this too an "Instruction" was added on how to compose a sermon in a saint's honor. This second volume has also another appendix, on the miracles of the Mother of God, intended to provide material for sermons. Some of the miracles are associated with the Kiev Lavra, others refer to the miraculous icon of the Kupjatyči monastery near Minsk, where Ioannikij Galjatovs'kyj had once lived as a monk, while still other miracles are taken from western sources. Both sets of sermons were reprinted together in Lviv in 1663 and in 1665. The 1663 edition simply reprinted the two parts of 1659 and 1660. The 1665 edition, however, was reworked by the author, who also added twelve sermons for Sundays and four funeral sermons, while the sermons in honor of Sts Antony and Theodosius, of interest primarily for Kiev, he replaced with sermons in honor of John the Evangelist and Onuphrius, two saints highly venerated throughout Ruthenian lands.[76]

The method for composing a sermon in the appendix to the *Key of Understanding* describes the component parts of a sermon and closely follows baroque rules of taste, laying great stress on the form. Ioannikij writes in his "Instruction": "Strive so that everyone can understand what you say in your sermon".[77] In the seventeenth century no one would have understood this admonition as recommending a plain and unadorned style. The author suggests that preachers read histories and chronicles as well as works on "animals, birds, fishes, trees, herbs, stones, and different bodies of water" and that they "note and apply their characteristics"

---

[75] Макарий (Булгаков), *История Киевской Академии* (Санктпетербург 1843), 53-54; cf. А. С. Петрушевич, *Дополненія к Сводной галицко-русской лѣтописи с 1600 по 1700 год* (Львов 1891). 392. For his life and writings, see Н. Ф. Сумцов, *Иоанникий Галятовский*, in KS, 1884, vol. 1-4, and as a separate monograph (Киев 1884).

[76] A reprint of the 1659 ed. of the *Ključ* with an introduction is given by Константин Біда, *Іоанікій Галятовський і його «Ключ разумѣнія»*, (Romae 1975). See also Kuczyńska, *Ruska homiletyka*, for an analysis of some aspects of this work.

[77] Біда, *Іоанікій Галятовський*, 494.

in their sermons.[78] He follows his own advice: his sermons are not only constructed according to the rhetorical rules of the day, but contain an abundance of embellishments and devices; they are pompous, parading the author's learning rather than advancing understanding of the church feasts or commending Christian virtues. The baroque symbols he employs are not intrinsically connected with Scripture, and his mixture of Old Testament and classical figures to explain New Testament episodes offends against religious propriety. His sources, nevertheless, are often religious: the Bible, the fathers, religious literature. Ioannikij Galjatovs'kyj may have been imbued with scholastic learning, but he was not blind to the needs and problems around him, as his appeals to the rich to be generous to those in need or his forceful attack on drunkenness show.[79]

Three editions following closely one upon another show that the work answered a felt need. His instructions were followed and his model sermons were imitated. The next generation of preachers learned their craft from Galjatovs'kyj's work. The sermons that were printed in the second half of the seventeenth century were no longer in the simple style recommended by Ioann Vyšens'kyj and followed in the Teaching Gospels. Under Polish influence and following in Ioannikij Galjatovs'kyj's footsteps, some of the sermons composed in this period, instead of staying with the sacred text, now tend to bring in learned examples from history, geography, and myth.[80] These literary sermons are texts carefully constructed and fully elaborated, with learned allusions, strained classical comparisons, and high-flowing language. They faithfully follow the rhetorical principles common in their day. Even Dimitrij (Tuptalo), metropolitan of Rostov, a preacher who addressed all classes and who won the interest of all, even the uneducated, who really strove for simplicity in the form and style of his sermons follows the recommendations of works like Galjatovs'kyj's.[81] We will return to Dimitrij below.

Other members of the Kiev Collegium circle besides Ioannikij Galjatovs'kyj prepared tomes of their sermons, and some of these saw print. Antonij Radyvylovs'kyj studied at the Collegium, became a monk, and in 1656 was named preacher at the Kiev Lavra. He later was *ihumen* of the St Nicholas *Pustynnyj* monastery in Kiev. By 1671 he had compiled an enormous manuscript volume of his sermons. The collection proved too large to print, although eventually many of its sermons were published in

---

78 Ibid.,, 498.

79 For examples, see Н. Ф. Сумцов, "Обзор содержания проповедей Иоанникия Галятовского", *Вестник Харьковского историко-филологического общества*, 4 (1913) 27-38.

80 See a 1642 compilation described by Свєнціцкий, *Опис.* 3:78-81.

81 Cf. Berndt, *Die Predigt Dimitrij Tuptalos.*

two volumes, "The Garden of Mary the Mother of God..." (1676) and "Christ's Wreath..." (1688), which included also some homilies written after 1671.[82]

The most prominent member of this learned circle was Lazar Baranovyč, teacher and rector of the Kiev Collegium, bishop of Černihiv from 1657 (archbishop from 1666) to his death in 1693. He set up a typography, first in Novhorod Sivers'kyj, then in Černihiv, where he published his thick tomes of baroque sermons. Lazar Baranovyč took great pride in his work. He believed his sermons to be instructive not only in Ukraine, but also in Russia and included in his *Trumpets of Words* sermons for such saints as Gurij, first archbishop of Kazan' in the sixteenth century. Baranovyč regularly sent his volumes to tsar Alexis, members of the tsar's family, and Moscow notables. His work was hardly appreciated there or, for that matter, in Ukraine. Apart from his heavy language and style, which must have discouraged especially the Muscovites from reading them, his sermons contain little of substance, either factual or doctrinal. They ramble on, with casual verbal similarities or associations bringing up biblical quotes torn out of context and meaningless where they are cited.[83]

The thick tomes of Ioannikij Galjatovs'kyj, Lazar Baranovyč, and others of their circle were not apt to instruct the mass of the faithful or to encourage them to live according to the Gospel, nor could they engage the attention or interest of the unlearned. Their works were probably not typical of Ruthenian preaching, even if numerous lesser figures strove to emulate them. The very erudition of their authors set them apart. The theological learning of these monks-authors, however, was great and had an undoubted influence on the general practice of preaching in the Orthodox Church. Their sermons, moreover, were directly connected with the symbolic and historical imagery of contemporary iconography. Hardly any larger compositions, such as fresco cycles and iconostases, remain from that period, and only the Holy Trinity church over the main entrance to the Kiev Lavra, rebuilt and painted after the fire of 1718, gives us an idea of how iconography translated into images what the

---

[82] His works are studied in М. Марковский, *Антоний Радивиловский, южно-русский проповедник XVII в.*, in *Университетские известия*, 1894, and as a monograph (Киев 1894). See also В. И. Крекотень, *Байки в українській литературі XVII-XVIII ст.* (Київ 1963), 30-47.

[83] On Lazar Baranovyč in general and in particular as preacher, see the study by Н. Ф. Сумцов, *Лазар Баранович* (К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия 1; Харьков 1885).

sermons conveyed in words. The scenes and symbols of religious art were explained in sermons and so could be grasped by the people.[84]

Many sermons repose in manuscripts and have been little studied. Some of them, like the volumes of Lazar Baranovyč, may have been no more than literary compositions, never delivered and in fact not meant to be delivered, but intended rather for reading.

Tastes in preaching, however, were to change in the course of the eighteenth century.

One of the Kiev Academy's teachers in the 1760s was Ioann Levanda, who was to become famous for his preaching. After finishing the theology course at the Kiev Academy in 1760, Levanda remained as teacher of the *infima* class for about two years, after which he married, then on 23 September 1763 was ordained priest. Several of his sermons from 1761-1763 have survived, the earlier ones delivered at the Brotherhood church and the later at the Dormition *sobor* nearby, where he served as priest and probably already earlier as deacon.[85] Later he served in the cathedral of St Sophia as archpriest and drew many people by his preaching. His homilies on New Testament texts were much appreciated.

Ioann Levanda wrote in a letter in 1806:

> It has always seemed to me that rules arose from the observation of good compositions and not compositions from rules... Let this be the rule for the preacher: to taste himself the sweetness of the word of God and, with God's Spirit warming his heart, to impart the heavenly truth to the minds and hearts [of his hearers].[86]

... *and the Practice of Preaching*

The theory of composing a sermon as expounded in manuals and courses could not but affect the style of church oratory. Innokentij Gizel', for all his elaborate method, believed that he was promoting simplicity and solid instruction. A priest in the later seventeenth century, annotating another book by Innokentij, *Man's Peace with God,* printed in Kiev in 1669, next to the author's warning against striving for novelty in sermons, noted that most preachers try to outdo each other in propounding

[84] On the iconography of the Holy Trinity church, see Л. С. Миляева, "Иконография и красноречие украинского барокко", *Восточнохристианский храм: литургия и искусство* (Санкт-Петербург 1994), 308-318.

[85] His life is set out and his preaching evaluated in "Киево-Софийский протоиерей Иоанн Васильевич Леванда", TKDA, 1878, 3:276-365; 4:39-118, 301-408, 603-698.

[86] Ibid., TKDA, 1878, 4:41.

novel and striking *concetti.*[87] One preacher who went against this trend was Dimitrij (Tuptalo).

Archbishop Lazar Baranovyč in 1675 ordained the monk Dimitrij Tuptalo to the priesthood and appointed him as preacher in the Černihiv cathedral. Thus began a notable preaching career. Dimitrij was subsequently invited as preacher to Belarus, where he was active in Vilnius and Sluck (1677-1679). After his return to Ukraine he was in a number of monasteries in Kiev and the Left Bank. Although from 1684 on his chief work was writing the *Lives of the Saints,* he preached often, both in his own monasteries (he was at various times superior of the Baturyn, Hluxiv, St Cyril in Kiev, and the Černihiv Dormition Jelec'kyj monasteries) and on his journeys.[88] He continued to preach widely after he was named metropolitan of Rostov in Russia in 1702. Relatively few sermons from his Ukrainian-Belarusian period have been printed, but, since he already had long experience of preaching when he became bishop, the sermons of his last few years are surely no departure from his earlier practice. Dimitrij widely quotes the fathers and very rarely secular ancient authors, but the construction of his sermons follows the directions of the *Key of Understanding.* His sermons are composed in Church Slavic and have few classical allusions; they are simple in style and composition, full of sincerely felt piety, and urge the hearers to apply what they hear to their own lives. At the end of a rather long sermon for Akathist Saturday Dimitrij remarks that only the learned will be able to remember everything he said, but he wants to end with a few words that all can recall, so that no one will go away without profit for his soul. He then talks briefly about repentance and the avoidance of sin as the best praise of the Mother of God.[89]

The Kiev Academy and Preaching

As the Kiev Collegium, which officially became an Academy in 1701, grew, a larger church was built. The Academy church was frequented by the many pilgrims coming to Kiev already in the eighteenth century. Since students at the Kiev Academy had thorough instruction and practical exercise in church oratory, they came out as skilled preachers. Course texts can shed much further light on homiletics as taught and practiced in Ukraine through the eighteenth century.[90]

---

[87] Н. П., "Рукописные заметки на полях книги 'Мир человека с Богом' Иннокентия Гизеля, киевской печати 1669 года", KS, 36 (1892, 1) 153.

[88] *Сочинения святого Димитрия,* 1:459ff.

[89] Ibid., 2 (Киев 1895) 58.

[90] These materials are now in IR NB.

Students who showed a gift for preaching were much appreciated also in Russia. In the eighteenth century the Holy Synod repeatedly asked for hieromonks and hierodeacons who were able preachers to be sent to Russia. There were frequent demands on the Kiev Academy to provide preachers, as well as professors, for the Moscow Academy.[91] In September, then again in October 1738, for instance, a request came for preachers for the Saint Petersburg *sobors* of Saints Peter and Paul, Holy Trinity, and Saint Isaac, as well as for parish churches. Students who were finishing or had finished theology, showed good promise, wished to be ordained, and were married could apply. This time there were no volunteers for these posts.[92] At other times specific monks were asked for. More than one hieromonk owed his rise in the church hierarchy to his preaching. The monks of the Brotherhood monastery who taught at the Kiev Academy might naturally be expected to be competent in preaching, but there were also specific requests for monks-preachers from the Kiev Lavra.[93]

Not only Stephen Javors'kyj and Feofan Prokopovyč, but Arsenij Mohyljans'kyj and Silvestr Kuljabka first attracted notice by their preaching.

Arsenij first became known as a preacher when he taught at the seminaries in Tver' and Moscow; on account of this he was appointed a court preacher in 1743. In this post he quickly gained the esteem of empress Elizabeth and her court and was soon named archimandrite of the Holy Trinity-St Sergius lavra. In 1757 he became metropolitan of Kiev, and we shall see below his promotion of good preaching there.

Silvestr Kuljabka, teacher and rector at the Kiev Academy in the years 1727-1745, preached frequently at his Brotherhood monastery, as well as at the Kiev Lavra and the St Michael monastery. At the Kiev Academy he taught rhetoric, for the first time in 1733. In his course he often dealt with minute questions of form and style, but in treating specifically of homiletics he urged his students to read Scripture and the fathers, especially St John Chrysostom, and to take these for their model. He cites the example of metropolitan Rafail Zaborovs'kyj, who would read the fathers when he wanted to rest from his other work. Scholastic rules of style and form and the fathers' sermons are poles apart, and which model made a deeper impression on the students it is difficult to say. The sermon that Silvestr Kuljabka, then a teacher at the Kiev Academy, preached at the funeral of the Kiev *vojt* Dmitrij Poloc'kyj on 12 June 1733 was of a style and language all could understand, on the theme of the Christian attitude to death: grief at the loss of a close person tempered by the hope of

---

[91] See, e.g., ADKA, II/1, pt 1:38-47, 473-474, for the years 1721-1733, 1743.

[92] Ibid., II/2:445-446.

[93] For two examples from 1753, see ibid., 90-91.

eternal life.[94] Later, as bishop of Kostroma (1745-1750) and metropolitan of St Petersburg (1750-†1761), Silvestr Kuljabka preached without a written text, commenting on the Gospel and drawing from it lessons for the daily life of his listeners.[95] From the manner of Silvestr's own preaching as bishop we may perhaps assume that, while theory conservatively clung to scholastic norms, practice tended to abandon these in favor of a more direct address to the listeners.

The metropolitans of Kiev in the eighteenth century in their general promotion of clerical education showed a particular concern for good preaching. Metropolitan Timofej Ščerbac'kyj (1748-1757) in March 1753 directed that the teachers of the lower classes who were to preach first prepare their sermons in writing and present them to the Academy's rector, Georgij Konys'kyj, for approval.[96] Knowing the metropolitan's attention to good preaching by Academy teachers, Georgij Konys'kyj in 1754, in proposing a poetics teacher, thought it best to make the proposal conditional and to mention at once that the candidate was a poor preacher.[97]

In assigning the courses at the Kiev Academy for the school year 1752/1753 metropolitan Timofej observed that "some students, not all, but many", although they have successfully finished philosophy and theology, when they become priests are unable to compose a sermon that could be of profit to the people. He suggested that philosophy and theology students have practical exercises in preaching: every month they are to prepare a sermon on a previously assigned theme, which they are then to deliver in their classes at a time set part for this; afterwards the sermons are to be written out and sent to the consistory, where they would serve as evidence about a candidate's abilities before ordination.[98] It does not seem that this suggestion was acted upon, but it does show an awareness that prospective priests not only be taught rhetorical skills, but have practical lessons on bringing the Gospel message across to the people.

In 1757 Arsenij Mohyljans'kyj became metropolitan of Kiev (†1770). He came from a family that had given priests in the past, and already his maternal great-grandfather had striven to preach in a manner that might bring spiritual profit to all his listeners, as we shall see a little further on. As metropolitan, Arsenij was attentive to the Academy's needs and made many improvements. His directives about preaching when he was met-

---

[94] Printed in TKDA, 1865, 3:88-93.

[95] Cf. Петр Залесский, "Сильвестр Кулябка. архиепископ С.-Петербургский, как духовный писатель", TKDA, 1883, 3:37-82.

[96] ADKA, II/2:89.

[97] Ibid., 133.

[98] Ibid., 82-83.

ropolitan of Kiev (1757-1770) support the view that in practice preaching was simpler than the theories of rhetoric might suggest. Arsenij wanted the Academy to serve the needs of all those who attended the services in its church. He recommended to the Academy preachers that their sermons be short and avoid high-flown language, so as not to weary the listeners, but to be understood with profit by all. In the fall of 1758 metropolitan Arsenij ordered the Academy's teachers to take turns in preaching every Sunday. Although the Academy's professors, especially those who also had administrative duties, tried to be excused from this task, the metropolitan remained firm.[99] In 1767 Academy professors again asked to be freed from the obligation of preaching; instead, they proposed, there should be specially appointed preachers, who possessed the necessary education and "sufficient natural qualities for such a sublime vocation", for the "uninterrupted dissemination of evangelical teaching".[100]

Metropolitan Arsenij wanted good preaching to be disseminated not only in Kiev. In 1759 he asked to be informed about monks learned in theology at the St Sophia monastery in Kiev. Those who qualified were one hieromonk, two hierodeacons, and one monk. Arsenij soon ordained one hierodeacon to the priesthood, then assigned the two hieromonks and one hierodeacon to monasteries in Poltava, Hustyn', and Nižyn, to preach there frequently "for the benefit of the people in those places".[101]

The Academy's students, poorly housed and poorly fed, were able to earn some money for their needs during their summer vacations. Some hired themselves out to work on the land, but others sought employment at some church. More than one priest must have been happy to be relieved for a time of the burden of preparing sermons by an Academy student. Students were not always qualified to preach, and probably some complaints along this line induced metropolitan Rafail Zaborovs'kyj on 2 June 1734 to forbid students of the Kiev Academy to engage in preaching during their summer vacations.[102] He cites the *Ecclesiastical Statute,* which forbade preaching by persons who had not studied at the Academy and did not have an attestation of their qualifications to preach. Like the prohibition of the *Ecclesiastical Statute,* so the metropolitan's was often ignored.

There was no objection in principle to preaching by qualified persons not in orders. Bishop Varlaam (Šyšac'kyj) of Žytomyr and Volyn' in October 1799 had his consistory prescribe that philosophy and theology

---

[99] See the documentation regarding this question ibid., 252-265; cf. p.xxvi-xxvii.

[100] А. Л., "К истории малорусского духовенства", KS, 53 (1896, 2) 89.

[101] For the pertinent documentation, see ADKA, II/2:281-288.

[102] Ibid., II/1:16.

students of the Volyn' eparchial seminary, located at that time in Ostroh, preach in the Ostroh cathedral every Sunday and major feast.[103] In the nineteenth century lay professors of the Kiev Theological Academy, the continuation of the older Kiev Academy, as well as senior students preached in the Academy church. The Academy's journal regularly printed notable sermons preached at its church, among them those delivered at the *Passii*, the Lenten service introduced by metropolitan Peter Mohyla, of which the sermon is an integral part. Toward the end of the nineteenth century, however, a defender of orthodoxy arose to protest against this practice. In 1888 N. Barsov, writing in the journal *Rukovodstvo dlja sel'skix pastyrej*, criticized the practice of allowing lay professors preach at the *Passii*, citing canons of the Quinisext council that forbid laymen to preach in public.[104] Barsov's article drew a reply from Antonij Xrapovickij, who at that time was teaching in the St Petersburg Theological Academy. In a long and learned letter to the editors of *Rukovodstvo* and published in that journal he addressed the issue in general and also specifically the Kiev practice. He distinguished those ancient canons that are based on revelation from those that are only disciplinary; the first are to be observed always, while the second, instituted as they are by church authority, can also be changed by church authority. He cited Origen and Ephrem, who preached, although they were not priests. He then came to the defense of the Kiev Theological Academy's professors and students. Those who preached, he wrote, were eminently qualified by their studies to do so; moreover, they were in touch with the society of their times and knew what were its needs.[105]

The Content of Sermons

Scholars who hope to find in the seventeenth-century and later sermons allusions to contemporary events and processes find the sermons disappointing. The preachers, however, had before them faithful who came to church and stood listening to the sermons not for the sake of comments on the latest happenings — this they could find in the local tavern — but for the good of their souls. High-flown oratory might sometimes stifle the contents, but the contents, whether presented simply or artificially, revolved around the central theme of salvation, with the attendant themes of doing God's will and bearing the trials of this life patiently.

[103] Н. Ив. Теодорович, *Волынская духовная семинария* (Почаев 1901), 5.

[104] See *The Rudder*, tr. D. Cummings (Chicago 1957), 363, canon 64.

[105] The letter is reprinted as "О проповеди мирян", in *Полное собрание сочинений Антония (Храповицкого)*, 2 (Казань 1900) 380-383.

One category of sermons preserved high-flown oratory and learned allusions: sermons on official occasions. Delivered in church, they had little in common with homiletics, but were really panegyrics, abounding in flattery. In the Russian empire, as in other contemporary monarchies of whatever confession such sermons were *de rigueur* on all the days marking celebrations in the imperial family. To prepare and deliver them was such a burdensome task that bishop Iraklij Komarovs'kyj of Černihiv assigned it as a penance to a hieromonk in the 1750s.[106] The phrasing of these sermons had to be politically correct, and not every priest was capable of composing sermons faultless in that sense. Metropolitan Samuel Myslavs'kyj had priests who had the duty to pronounce the sermons on days of official celebration first submit them to the *protoierej* of St Sophia cathedral, the celebrated preacher Ioann Levanda, for correction.[107] Levanda's own official oratory, to which he was called increasingly often as his fame rose, is of notably poorer quality than his ordinary church sermons.[108] Whether he had little understanding of the spirit of his times and the trends of contemporary society or whether his position was too dependent to allow him to speak boldly and freely, these compositions are empty in contents and reveal nothing of Levanda's own views and feelings. Considering the fate that met the few critics of the regime, it is no wonder that preachers avoided all but the vaguest of references to current events, to rulers, as well as to concrete church matters, to metropolitans and bishops.

Casual allusions to preaching show that the sermons of ordinary country pastors were much closer in language and in contents to popular culture and for that reason could be effective to an extent that the baroque oratory of Lazar Baranovyč could not be.

Perhaps even the high-flowing sermons of the baroque luminaries pleased the congregations of those times. Certainly people then liked to listen to sermons and frequented them gladly. The titular feast of a church was often celebrated by engaging a preacher of renown for that day, since there was bound to be a large concourse of people. To the St Onuphrius monastery at Jabločyn, a small and poor monastery in Pidljaššja, for the feast of St Onuphrius people, come from great distances, hung on the preacher's every word and repeated it to commit it better to memory.[109]

---

[106] *Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода*. 39 (Санктпетербург 1910) 594; cf. Вл. Н-ко, "Дело епископа черниговского Ираклия и иеромонаха Иеремии Гусаревского", KS, 91 (1905, 4) 5-7.

[107] "Киево-Софийский протоиерей", TKDA, 1878, 3:302.

[108] See the observations, ibid., 1879, 3:285; 4:39-52.

[109] See the description quoted by Титов, *Памятники православия*, I/1:xlvii.

The Choice of Language

As regards the language of sermons, some general trends can be noted. In Poland Ruthenian was used widely, perhaps exclusively in Ruthenian churches at the beginning of the seventeenth century, but it tended to give way more and more to Polish as that and the following century wore on.

Beyond Poland's borders all preaching at first was in the vernacular. The long title of a manuscript collection of sermons reveals an awareness that Christian instruction should be understood by all: *Christian Doctrine, composed briefly from the Gospels, for every Sunday and the feasts of the Lord and of the Mother of God for the entire year, in very simple language and style, so that even the simplest person can readily understand it, by Simeon Timofeevyč, priest of the church of the Dormition of the Mother of God in Rešetylovka, on the Poltava road, in 1670.*[110] This Simeon Timofeevyč was the great-grandfather of metropolitan Arsenij Mohyljans'kyj.[111]

The superior of the churches in Zaporižžja, always a hieromonk at the Sič church, every Sunday and feast was expected to deliver a homily in his own words and in the Ukrainian language.[112]

Attention to have sermons of such kind that they could be easily understood is shown by the Kiev consistory in an instruction of 1758. In recommending the compilation of a sermon collection from the works of the fathers, works already available in Slavic translation, the consistory writes that words that are no longer in use or are difficult to understand should be explained by "terms in use today".[113]

In the Ukrainian lands in the Russian empire a tendency to use Russian in preaching appears in the late eighteenth and spreads especially in the nineteenth century, principally in the towns. As in Polish Ukraine, however, there were always pastors who understood the necessity to speak to the people in the people's own language. A priest of Volyn', forty years in one parish, left a notebook containing three sermons he composed in 1852. In spite of stiffness in the language and in the sermons' scholastic theology, he too makes an effort to write in "simple language and dialect", his flock's vernacular, and to adapt himself to their under-

110 В. Е. Бучневич, "Местечко Решетиловка, Полтавского уезда", *Труды Полтавской ученой архивной комиссии,* 15 (1917) 19; Шпачинский, 4.

111 See ADKA, II/2:202.

112 Д. І. Яворницький, *Історія запорозьких козаків,* 1 (Київ 1990) 295.

113 Шпачинский, Приложения, 14.

standing.[114] His necrology describes the long hours, sometimes entire nights, which he spent in composing sermons. He was widely read and possessed a good library, but his favorite reading was the Bible, which he knew almost by heart, and St Ephrem.[115] This gives an idea where he drew inspiration and material for his sermons.

Official policies in the Russian empire discouraged if not outright banned the use of the Ukrainian language in print, and this surely had an effect on preachers' choice of language. Village pastors, however, if they preached must have often used the vernacular. After the 1905 revolution, zealous pastors bring to wider attention the need of preaching in Ukrainian. Bishop Amvrosij Hudko of Kremenec' (1904-1909), vicar of the Volyn' eparchy, raises this question in one of his reports to the bishop of Volyn', Antonij Xrapovickij; it is significant that Antonij included the exhortation to use Ukrainian in the extract of the report printed in the Volyn' eparchial paper.[116] The Kiev eparchial paper at once picked up this passage and reprinted it,[117] a sign that the need to preach in Ukrainian was widely felt. The use of Ukrainian in preaching, however, remained controversial. Although in the Volyn' eparchy other influential members of the clergy, such as archimandrite Mitrofan, eparchial missionary and one of the editors of the eparchial newspaper, also urged the use of Ukrainian, some priests opposed this. Like the young priest who was moved to write on this topic, they declared that the vulgar tongue is not fit inside the church and claimed that even the peasants preferred sermons in Russian.[118]

Books of Sermons

To help priests who were unable for one reason or another to prepare their own sermons, in the eighteenth century appear collections of sermons. Even in the eighteenth century books copied out by hand were probably more in use than printed works. One manuscript collection of sermons in the vernacular, actually a Teaching Gospel, for Sundays, for the great feasts, and for a few saints, originally of more than 400 pages, was written out in the first half of the eighteenth century. Inscriptions on

---

[114] See О. А. Фотинский, *Краткое описание памятников древности, поступивших в Волынское епархиальное древлехранилище*. 2 (Почаев 1894) 55.

[115] Свящ. А. М-ский, "Священник Иоанн Димитриевич Богдашевский", VEV, 1898, 1-2: 39-43.

[116] VEV, 1907, 28:660; see also 1906, 20:346-347.

[117] KEV, 1907, 28.

[118] Свящ. Сергий Малевич, "Несколько слов о проповедничестве", VEV, 1912, 40:787-788.

the book show that it belonged to at least two parish priests in succession.[119]

Since metropolitan Arsenij recognized that some priests were not capable of composing sermons, he wanted compiled and printed an anthology of sermons, "which the common people can understand and which are not too long", from the fathers, such as John Chrysostom and Ephrem.[120] Such an anthology was compiled at the Kiev Lavra and in 1762 submitted by the metropolitan to the Academy to check it against the Greek originals.[121] The Kiev Lavra in 1776 put out a volume of sermons for all Sundays and feasts.[122]

The Parish Priest and His Flock

In the Left Bank by the eighteenth century preaching the word of God was common. Paisij Velyčkovs'kyj writes that his great-grandfather, grandfather, father, and brother, all of them learned priests, had been able preachers, who exerted themselves to proclaim God's word.[123] A tradition of preaching, thus, arose at least in some priestly families already from the second half of the seventeenth century.

The Velyčkovs'kyj priests served in Poltava's main church, the *sobor*. To the *sobors* the bishops evidently appointed well-educated priests who would be capable of preaching the word of God. In the eighteenth century an icon of the Mother of God in the Oxtyrka Pokrov church was found to be miraculous. The church was raised to the status of a *sobor*, with a staff of three priests. Bishop Ioasaf of Belgorod writes in 1749 that the *protopop* there is an educated person, who preaches frequently to the people who flock to venerate the icon, and that the second priest likewise is educated and preaches frequently.

Bishops increasingly exhorted and demanded their priests to preach. To have a clergy capable of preaching metropolitan Arsenij Mohyljans'kyj, as already mentioned, saw to it that students at the Kiev Academy had instruction and practice in preaching, and in other ways en-

[119] Березин, *Описание рукописей Почаевской лавры*, 24-34.

[120] The project is described in a consistory document of 1758, Шпачинский, Приложения, 13-15; see also p.224.

[121] ADKA, II/2:402, 416.

[122] For the bibliographic description, see Иларіон Свѣнцицкій, *Каталог книг церковнославянскои печати* (Жовква 1908), 124.

[123] Anthony-Emil N. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century* (Thessaloniki 1986), 20.

couraged preaching.[124] In December 1760 he had his consistory send out throughout the Kiev eparchy instructions about preaching. He begins by stating that the preaching of the word of God is as necessary for the soul as bread is for the body. He then continues with specific directives. In all regimental centers and towns with church administrations, the *protopopy* and other educated priests are to preach frequently, and unfailingly on Sundays. These series of sermons are to be delivered at the *sobor,* or at a church where they would be of most usefulness for the people, and every four months reports are to sent to the metropolitan giving particulars as to who were the educated priests and deacons, who, where, and how often preached. In other churches both in town and country sermons were also to be delivered regularly; where the priest was not able to compose his own sermons he was to read them from the Proloh or from St John Chrysostom.[125]

As a result of these and similar exhortations, at least in the towns there were well-prepared preachers. The ability "to teach and to preach the word of God" becomes an important item in the recommendation of priests and candidates to the priesthood.

It was the parish priest, above all, who had the task of bringing the word of God to the people by preaching. Many priests composed their own homilies and demonstrated a pastoral concern to make them comprehensible to their flock. Catechetical instructions regularly reminded the faithful to attend church services on Sundays and feasts and often underlined the importance of listening to sermons, which instruct in the faith and Christian life. A primer published by the Kiev Lavra at the beginning of the eighteenth century in the catechetical section at the end places first among church commandments the following:

> To participate in church services especially in the divine liturgy, on Sundays, as well as on days established by the Church, and to listen to the preaching of the word of God on those days, and to be free from worldly occupations.[126]

In May 1770 the *protoierej* of St Andrew church in Kiev wanted a candidate able to teach and to preach for a village church in the Kiev eparchy.[127] In the countryside, however, the same level was not attained everywhere. In Sloboda Ukraine bishop Ioasaf Horlenko prescribed in

---

[124] Шпачинский, 217-224.

[125] See the directives, ADKA, II/2:365-366.

[126] Константин Біда, *Київська граматика з 1705 р.* (Romae 1978), 102.

[127] IR NB, F.230, No. 4, f. 1.

1749 that in each *protopopija* there be several designated preachers for the people's instruction, but few were found who could deliver sermons of their own composition.[128]

In the Katerynoslav and Xersones eparchy, which covered the area of most of the territory from Poltava to the Black Sea, archbishop Amvrosij (Serebrennikov, 1786-1792), in his regular rounds of the parishes, found priests with insufficient instruction. In a circular of 1788 he required parish priests on Sundays and feasts to read sermons from books at both the liturgy and at vespers.[129]

An observer of customs and practices among the village population found little interest among the people in learned sermons. According to his observations in the Kiev gubernia, the people showed much more interest when the priest, instead of delivering a sermon, read from the lives of saints. The writer explains this by the people's preference for concrete and vivid portrayals of Christian life and Christian heroism over abstract instruction in godly living.[130] The lives of saints were available in the innumerable editions of the Lives compiled by Dimitrij Rostovskij, and the author's findings confirm what can be observed to the present day about the enduring popularity of Dimitrij's work in Ukraine as in all Orthodox Slavic lands.

Postscript: After the Eighteenth Century

These last observations concern already the nineteenth century. For this period it is impossible to make any generalizations about preaching practice; rather, some examples may show tendencies or illustrate the situation in certain areas. The language of sermons has already been noted.

Irinej Fal'kovs'kyj (1762-1823), who taught at the Kiev Academy and was then vicar bishop of Kiev 1807-1812, was much appreciated as a preacher at the beginning of the nineteenth century. Several annual cycles of his homilies are preserved. He calls them talks, *besedy;* they are brief, two sides of a small notebook page in small script. In contents they are indeed homilies, always on the day's Gospel, often with references

---

[128] [Филарет (Гумилевский)], *Историко-статистическое описание Харьковской епархии.* I (Харьков 1857) 23-24.

[129] Ив. Яновский, "Амвросий (Серебренников), архиепископ Екатеринославский и Херсонеса Таврического и экзархии Молдо-Влахийской местоблюститель", РЕV, 1884, 22:1025.

[130] Ф. Р. Рыльский, "К изучению украинского народного мировоззрения", *Українці* (Київ 1992²), 45; the article was first published in KS, 1888, 4.

also to the day's Epistle, and are devoid of digressions. Their emphasis is on the meaning of the readings for Christian life. Their style, however, is not adapted to an ordinary congregation; the bishop tended to use long sentences and learned words and phraseology.[131]

A seminary education became the norm for all clergy in the nineteenth century, even if many priests remained without a seminary education, especially in its early decades. Priests without a proper education were often in the poorest parishes, and a priest without seminary studies and trying to make ends meet for his family was not in a condition to prepare homilies. The worst situation was in the Right Bank. In the eighteenth century, when this region was still under Poland, the Orthodox were oppressed and had no schools; after the partitions of Poland schools began to be set up, but it was some time before they began to make a difference in the clergy's culture. In 1831 one-third of the priests had never studies in schools and only one-fifth had finished a full course of seminary studies. Not surprisingly, few priests delivered homilies; they made up for this by reading sermons from books.[132] Many collections of sermons by bishops and priests renowned for their preaching appear.[133] One book that deserves mention is a collection of sermons in Ukrainian written by the priest Feodor Vitvic'kyj of Daleševe in Bukovyna and printed at his cost in Černivci in 1847; proceeds from the book's sale were to go to priests' widows and orphans.[134]

The priest Vasilij Hrečulevyč of the Podillja eparchy deserves to be singled out. He not only preached in the people's language, but published several small collections of his sermons and catechetical talks to encourage and aid other priests to do likewise.[135] In his dedication of his talks on the Creed to bishop Evsevij (Il'inskij, 1851-1858) of Podillija, Hrečulevyč writes: "through [your] solicitude, there is no place in all

[131] Bishop Irinej's homilies, from the Kiev Theological Academy library, are now preserved in IR NB, F.160. Irinej made use of tried experience; he perused Teaching Gospels, as a note by him on a copy of the 1606 Krylos edition shows, see Ю. К. Бегунов, "Обзор собраний древнерусских рукописных книг города Риги", *Археографический ежегодник*, 1961, 176.

[132] Cf. "Жизнеописание преосвященного Кирилла, архиепископа Подольского и Брацлавского", *Подольские епархиальные ведомости*, 1863, 17:684.

[133] For examples of parish priests in Russia reading printed sermons, see "Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского", *Богословский вестник*, 1897, август, 256; сентябрь, 299.

[134] See Свѣнцѣцкій, *Каталог*, 183.

[135] See, e.g., his *Проповеди на малороссийском языке* (С.-Петербург 1857²); *Беседы катехизические, на Символ веры* (Санктпетербург 1856).

your flock where catechetical instruction is not given in language comprehensible to all".

Homiletics was a regular part of seminary curriculum, and the students practiced composing sermons. Instruction in Orthodox seminaries was in Russian, but the professor of homiletics at the Volyn' seminary in Kremenec' recalls that, with the blessing of archbishop Arsenij (Moskvin, of Warsaw, 1848-1860), the students wrote their sermons in Ukrainian; those judged best by the professor were presented to the archbishop.[136] The notebook dated 1852 with three sermons in Ukrainian, already mentioned above, gives an idea of the sermons Volynian priests delivered.[137] Although the sermons bear a strong imprint of school-learning, they testify that there was a real desire to preach in a manner and at a level that the hearers could grasp.

One priest, superior for over fifty years in one church in Kiev never omitted to preach at every liturgy he celebrated.[138] Another necrology, this time of a priest in the Kiev eparchy, Augustin Bujnyc'kyj, 1786-1863, reports that he frequently delivered sermons of his own composition; only in old age he took to reading sermons from published collections.[139]

In the published excerpts from the journal of a visit bishop Ilarion of Poltava (Jušenov, 1887-1904) made to some districts of his eparchy in 1889 he is seen to pay a good deal of attention to how the priests preached. He could not be present when they normally preached, but he required the priests to show him the sermons they had prepared and written out. Bishop Ilarion's notes about the sermons presented for his perusal show the entire gamut from priests who evidently never preached or at least never took the trouble to prepare any sermons to those who tried to present the mysteries of the faith in language all could understand and with exhortations adapted to local needs. Priests who had not finished the seminary, and there was a good number of these, generally read from collections of sermons, but some of them also tried to write their own. Ilarion in his published notes does not stint words of praise for fine sermons and for priests who do their best to teach their flocks.[140]

---

[136] Феофан Доброленский, "Наши духовные семинарии в пятидесятых годах", VEV, 1904, 29:913.

[137] Фотинский, *Краткое описание*, 2:55.

[138] Иеродиакон Антонин, *Киево-Подольская Успенская соборная церковь* (Киев 1891), 43-45.

[139] Свящ. Г. М., "Некролог", KEV, 1864, 1:21-26.

[140] "Путевый журнал при обозрении епархии в 1889 году", PEV, 1889, 15:600-635.

The patronal feasts of village churches were an occasion to instruct the people, since they drew participants from the whole outlying area. The following description concerns Sloboda Ukraine.

> For these feasts the clergy of nearby parishes congregates... Among the priests who come, some are known especially as confessors, others as preachers... Priests known for their gift in preaching do not confine themselves to delivering sermons in church at the stated times; they improvise sermons in the open air two or three times, and not rarely their deeply felt oratory moves the hearers to tears.[141]

Vicar bishop Amvrosij (Hudko) of Kremenec' during his visitations found neglect of preaching among priests. Too few, he wrote, resolve at their ordination to preach, even if briefly, the word of God at every service on Sundays and feasts.[142]

Admittedly, the duties of a village pastor left the priest little time for study, and Sundays and feasts were especially heavy days. One village priest in the Kiev eparchy found his burden lightened by returning to an old practice. During summer vacation he had a student from the Kiev Theological Academy stay with him and preach at the services. He describes his experience with the hope that the Academy will come to the priests' assistance by encouraging this kind of activity in its students and preparing them for it, especially since the Academy is more in touch with contemporary issues and capable of examining them in the light of the Gospel than many village pastors.[143]

The Academy was already doing something. The student who helped this village priest with preaching very likely belonged to the homiletic circle of Academy students, which was formed in 1903 under the guidance of the professor of church oratory, the priest Nikolaj Grossu. At the end of its third year the circle had twenty-four members, who in the course of that year delivered 192 sermons at vesper services and liturgies in Kiev's churches. The sermons, as a brief notice about the circle's activities states, dealt with "contemporary questions and issues that touch on the Christian faith and morality, the demands of Christian education,

[141] С. В. Булгаков, *Настольная книга для священно-церковно-служителей*, 1 (Харьков 1913[3]; reprint Москва 1993), 807.

[142] Е. Амвросий, "Несколько мыслей по церковно-приходскому делу", VEV, 1906, 36:1192-1197.

[143] Свящ. Виктор Ильяшевич, "К вопросу о развитии проповедничества", KEV, 1907, 28:645-648.

Christian equality, Christ's freedom and apostolic brotherhood, and the like".[144]

Pontifical Oriental Institute Sophia Senyk

SUMMARY

After a brief introduction about evidence of preaching in medieval Rus', the article looks at preaching practice in the sixteenth-eighteenth centuries, with a few final remarks about the nineteenth century. Reading from both manuscript and printed collections of sermons, preaching one's own text, the preparation of preacher, and their ability to reach their audience are some of the aspects examined.

[144] Д. Горохов, "Третий год деятельности проповеднического кружка студентов Киевской Духовной Академии", ibid., 17-18:412-413.

Aleksandra Filipović – Vincenzo Ruggieri

Il Monastero nemaniade dedicato alla Madre di Dio a Toplica (Serbia) e la "Scuola di Raška": una rilettura critica*

Chi si propone di comprendere lo sviluppo dell'architettura serba medievale si imbatte, come prevedibile, nelle fondazioni ecclesiastiche erette da Stefan Nemanja, il grande giuppano, imparentato con l'imperatore bizantino Alessio III Angelo per via del matrimonio di suo figlio Stefano con la principessa Eudocia. Gli studiosi ritengono unanimamente, e giustamente, che l'avvento al trono di Stefan Nemanja formi uno dei capisaldi di tutta la storia medievale serba. Su quest'assunto storico non v'è assolutamente nulla da eccepire; manca, tuttavia, quando si avvicinano i monumenti eretti in simili circostanze politiche, una lettura che tenga conto dell'ideologia, scritta e predicata, creatasi appositamente per fondare la nascita di una nuova dinastia che, seppur non imperiale, desiderava assumere connotati di regalità e santità[1]. Si cercherà, nelle pagine che seguono, di vagliare quanto si è scritto sulla chiesa della Madre di Dio a Toplica, constatando quanto poco è stato fatto nel tentativo di intravedere le motivazioni ideologiche ed architettoniche sottostanti a questa, come alle chiese di San Nicola e San Giorgio, dovute anch'esse a Ste-

* Ci è doveroso ringraziare in questa sede l'Istituto Archeologico di Belgrado per averci concesso la consultazione relativa alla documentazione di Đurđe Bošković, e alla documentazione fotografica dell'Istituto della Protezione dei Monumenti di Serbia e di Museo Nazionale a Belgrado. Le figure no. 2, 3, 5 sono dovute al nostro rilievo e alle nostre ipotesi ricostruttive. Nelle stesse figure riproponiamo con espedienti grafici lo stato del monumento dopo il restauro dovuto all'Istituto della Protezione dei Monumenti di Niš e portato a compimento da M. Čanak-Medić e Đ. Bošković. A questa documentazione abbiamo aggiunto le note sui rilievi da noi effettuati in tre diverse occasioni. Dalla lettura critica della documentazione recepita e dall'oggettiva constatazione di dati da noi riscontrati, ci siamo proposti dunque di presentare quanto si crede possa essere stato l'alzato dell'edificio.

[1] Restano fondamentali per questi tracciati metodologici due opere: B. I. Bojović, *L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen Âge serbe*, OCA 248, Roma 1995; G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865-1459*, München 2000. Quasi nulla di nuovo aggiunge il recente saggio di S. Marjanović-Dušanić, "Molitve Svetih Simeona i Save u vladarskom programu kralja Milutina", *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 41 (2004) 235-248. Per un iniziale sguardo sulla dinastia nemaniade, cf. J. Stanojevich Allen, s.v. "Nemanjid Dynasty", ODB II, 1451-2.

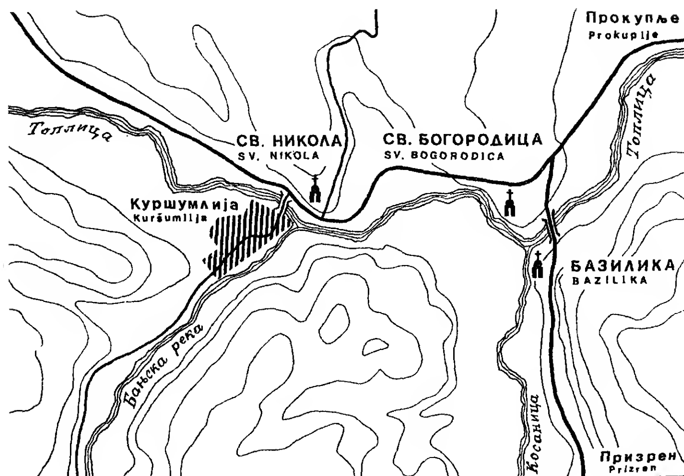


Fig. 1: La pianta della zona da Čanak-Medić, Bošković, *Arhitektura Nemanjinog doba.*

fan Nemanja. In carenza di fonti documentarie attendibili o iscrizioni[2], l'architettura, e soprattutto quella medievale, assume una valenza linguistica i cui fonemi, tuttavia, sono sempre da ricercare e vagliare criticamente. Se il singolare genere agio-biografico serbo ha prodotto le *Vitae* di Stefan Nemanja[3], v'è ancora un'altra caratteristica che distingue l'architettura medievale serba in modo ben netto. Si è tentati di chiamarla "ambiguità stilistica", una volta sia tolto da questa espressione qualsiasi connotato negativo e si intraveda in essa, invece, una creatività *sui generis*. Volessimo parafrasare un *Leit-motiv* attribuito ai Serbi dal Porfirogenito — τινὶ μὴ ὑποκείμενοι ("non soggetti a nessuno")[4] — i Serbi ebbero il cuore volto a Bisanzio (la intima connessione ideologica di Stato e Chiesa) e la mente ad Occidente (la politica anche commerciale e la sperimentazione architettonica). Su questa sperimentazione architettonica e versatilità ideologica si vuol, dunque, riflettere riprendendo il caso della chiesa della Madre di Dio a Toplica, un edificio che con le chiese di

[2] Solo una chiesa, quella di San Giorgio, reca una iscrizione databile al 1170-71 e riferentesi quasi certamente a Stefan Nemanja.

[3] Perfettamente scrutinate e analizzate da Bojović, *L'idéologie* 149-172; Podskalsky, *Theologische Literatur* 356-386.

[4] *De Adm. Imp.* 29^{66}, e $29^{87\text{-}88}$ (ed. by G. Y. Moravcsik and R. J. H. Jenkins, Budapest 1949, rispettivamente a 124 e 126).

San Nicola e San Giorgio forma il nucleo primitivo della architettura religiosa serba, la Scuola di Raška. L'intento di considerare la chiesa all'interno del periodo sperimentale della Scuola inoltre ci offre la possibilità di sottolineare i dispositivi architettonici messi in opera dai costruttori, distaccandoci, quando si darà il caso, dalla lettura precedentemente fatta su di essa dagli studi passati.

La chiesa: storia, scavi e restauro architettonico

Presso la confluenza del fiume Kosanica con il Toplica, a nord, nei dintorni di Kuršumlija, nella parte meridionale della Serbia, si trovano i resti di un monastero, cui inerisce una chiesa dedicata alla Madre di Dio (fig. 1). Gli studiosi ritengono che questo complesso facesse parte di una delle prime fondazioni di Stefan Nemanja, della seconda metà del XII secolo. Secondo le biografie di Stefan Nemanja, scritte dai suoi due figli Stefan Prvovenčani (Stefano Primocoronato) e Sava (il primo arcivescovo serbo), fu Nemanja a fondare due monasteri a Toplica: il primo dedicato alla Madre di Dio e il secondo a San Nicola. Le biografie su ricordate, tuttavia, non forniscono dati univoci circa la cronologia di queste due costruzioni[5]. Secondo il testo dovuto a Stefan, la chiesa del monastero dedicato alla Madre di Dio viene costruita per prima, mentre Sava sostiene il contrario. Gran parte degli studiosi propende ad affidarsi più alla prima biografia, considerando la sua tipologia e la maggiore accuratezza delle informazioni offerte; la biografia scritta da Sava, invece, giunta a noi con una tarda redazione del 1619[6], avrebbe accumulato materiale intriso di diverse incongruenze nel corso della sua redazione.

I dati relativi alla chiesa e al suo complesso, giunti fino a noi, sono purtroppo scarni e non sempre affidabili. Si sa dalle fonti agiografiche sopra citate che quando Anna, la moglie di Nemanja, vestì l'abito monastico, assumendo il nome di Anastasia, ricevette questo monastero; le fonti, inoltre, non precisano se la fondazione fosse maschile o femminile. Sembra più probabile e ragionevole che la fondazione fosse femminile, visto che Anna fu ne l'egumena, ma poiché il monaco agiografo Domentijan[7] menziona monaci ed ancora nella biografia di Stefano Primo-co-

---

[5] Stefan Prvovenčani, *Žitije Svetog Simeona*, in *Sabrana dela*, trad. a cura di Lj. Juhas - Georgijevska, Beograd 1999, 22-23; Sveti Sava, *Žitije Svetog Simeona*, in *Sabrana dela*, trad. a cura di Lj. Juhas - Georgijevska, Beograd 2003, 166.

[6] Sveti Sava, *Sabrana dela* 63.

[7] Domentijan, *Žitije Svetog Simeona*, a cura di R. Marinković, Beograd 1988, 241. Non bisogna dimenticare, tuttavia, che Domentijan (ca. 1210 - dopo il 1264) "aus Hilandar greift noch einmal das Leben des dynastischen und monastischen Gründervaters auf, obwohl er

ronato si parla di monache, questa discrepanza ha generato opinioni divergenti fra gli studiosi che hanno affrontato questo problema[8]. Resta incerto cosa accadde in seguito del complesso. Il monastero è menzionato in molte fonti storiche come una delle prime fondazioni di Nemanja; il sito, però, dove esso viene posto, non ha trovato unanimità nella collocazione topografica. Probabilmente nel 1454, a causa della conquista turca della Serbia e di Toplica, con il relativo incendio avutosi nei monasteri, inizia anche il degrado radicale di questo complesso monastico. Nella *Genealogia di Tronoša*[9] è stato riportato come nell'anno 1791 il monastero era abbandonato già da tempo; secondo una tradizione il materiale della chiesa fu raccolto e usato nella costruzione di un mulino appartenente ad un turco, in seguito portato via dal fiume. Ancora, si dice che la costruzione subì ulteriori vessazioni e il materiale murario venne dilapidato e trafugato in continuazione anche da parte dei locali. Secondo un ulteriore racconto, e si ricalca un folklore ben diffuso nell'Anatolia tardo-bizantina e post-bizantina, qui, all'inizio dell'800, viene scoperto uno "scrigno pieno d'oro e d'argento sepolto dall'imperatrice Anna"[10]; ovviamente inizia la caccia al tesoro e conseguentemente la chiesa divenne esercizio di scavo anche da parte degli stessi autoctoni.

Già dalla seconda metà del XIX secolo non rimaneva nulla delle strutture in alzato della chiesa; lo stesso dicasi del complesso, tranne un *templon*[11] divisorio tra il *naos* e il *bema*. Nel 1921 il Museo Nazionale di

---

als dritter Biograph Simeon [il nome monastico assunto da Stefano Nemanja] nicht mehr persönlich gekannt hatte." Podskalsky, *Theologische Literatur* 365.

[8] Si noti, comunque, che la prassi portata avanti nella dinastia nemaniade ricalca da vicino quella già ben conosciuta di Bisanzio, e soprattutto della Bisanzio medievale: era normale che l'imperatore o membri della casa imperiale fondassero un proprio monastero (si veda dopo per questa caratteristica fondazionale). Circa la possibilità, ancora, di ritenere un "doppio monastero" — cosa che riterremmo alquanto improbabile, considerando i resti murari di quanto è venuto a luce — anche questa prassi non era aliena dal costume avanzato fra le famiglie abbienti bizantine; su questo caso, cf. V. Ruggieri, "Anthusa di Mantineon ed il canone XX del concilio di Nicea II (787)", JÖB 35 (1985) 131-142.

[9] M. Čanak-Medić, Đ. Bošković, *Arhitektura Nemanjinog doba*, vol.2, Zavod za Zaštitu Spomenika, Beograd 1986, 40.

[10] F. Kanic, *Srbija, Zemlja i stanovništvo, od rimskog doba do kraja XIX veka*, vol. 2, Beograd 1985, 311.

[11] Usiamo convenzionalmente il termine tecnico di *templon* per indicare la parete orientale dell'aula centrale che divide il santuario dal resto della chiesa. Nel corso delle pagine che seguono, si daranno i caratteri specifici relativi a questo dispositivo architettonico che, nelle fondazioni nemaniadi, assume dei connotati particolari. Per questo dispositivo architettonico nell'ambito bizantino, cf. C. Walter, *Pictures as language. How the Byzantines Exploited Them*, London 2000, 276-278. Un'immagine di questo dispositivo con identica fattura è rappresentato nel frammento litico rinvenuto nel monastero di Kalenić e riprodotto da G. Bošković, "Kube nad pripatom manastira Kalenića", *Starinar*, ser. 3, V (1930) 157, fig. 1.

Belgrado incaricò D. Anastasijević di eseguire scavi sul sito monastico; sfortunatamente nel 1935 anche il *templon* conservatosi fino a quell'anno fu abbattuto, probabilmente anche questa volta a causa di alcuni contadini alla ricerca di un tesoro[12]. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, nel 1948, l'Istituto per la Protezione dei Beni Culturali decise di iniziare i lavori di ripristino delle strutture conservatesi: questi furono eseguiti sotto la guida di B. Vulović con l'ausilio di Đ. Bošković[13]. Nel periodo che va dal 1969 al 1980 vengono ripresi i lavori di restauro sulla chiesa e sulla costruzione collocata a sud da parte di B. Vulović. Chi oggi si avvicina al monumento può vedere quanto resta del lavoro di restauro sulle murature della chiesa; ancora integri restano i quattro capitelli paleobizantini e le due colonne trovate al tempo degli scavi (foto 1).

Il complesso era conosciuto prima che si iniziasse lo scavo del 1921. Studiosi che passavano da queste parti o esaminavano i suoi resti nella seconda metà dell'800 l'avevano identificato come una delle fondazioni di Nemanja, menzionata nelle fonti storiche[14]. Franz Kanitz, archeologo austriaco, lasciò un disegno che, sebbene con qualche incongruenza nella pianta (forse il primo a dare una descrizione sensata della chiesa), fu nel complesso eseguito con perizia; Valtrović e Milutinović, invece, identificarono erroneamente il monumento con la chiesa di San Nicola.

L'identificazione del monumento con il monastero della Madre di Dio si è basata soprattutto sulla topografia del sito: "**начеть сь поспѣшенимь творити вь ѡт(ь)чьстви своимь. оу топ'лици храмь прѣс(ве)тыи б(огороди)це. на оусти рѣкы рекомыи косьл'нице.**"[15]. Non sta a noi, in questa sede, affrontare l'annoso problema della identificazione della città di Toplica, fino ad oggi non ancora chiarita; si è menzionata anche l'esistenza di un villaggio paleobizantino trovato da queste parti, ma ancora non chiara resta per gli studiosi la connessione che il complesso monastico avrebbe potuto avere con questa fondazione rurale[16].

---

[12] M. Stanisavljević, "Ostaci manastira Svete Bogorodice juče srušeni do temelja", Politika, 6 septembar, Beograd 1935.

[13] Đ. Bošković, "Novi momenti u proučavanju geneze raške arhitektonske škole (9 III 1953)", *Glasnik SAN* V, 1, Beograd 1953, 183-184; documentazione di Đurđe Bošković, fascicolo di Đurđe Bošković, Istituto Archeologico, Accademia delle Arti e delle Scienze, Belgrado.

[14] Kanic, *Srbija* 309-311; M. Valtrović, D. Milutinović, "Izveštaj umetničkom odboru Srpskog učenog društva", *Glasnik SUD* 48 (1880) 459-460; Mih. St. Riznić, "Crkva svete Bogorodice na utoku reke Kosanice u Toplicu", *Starinar* 1 (1884) 149-150.

[15] " ...Nel suo paese nativo a Toplica, sulla confluenza del fiume di nome Kosanica, iniziò a costruire di fretta la chiesa della Santissima Madre di Dio", Prvovenčani, *ib.*, 22.

[16] Čanak-Medić, Bošković, *Arhitektura Nemanjinog doba* 39.

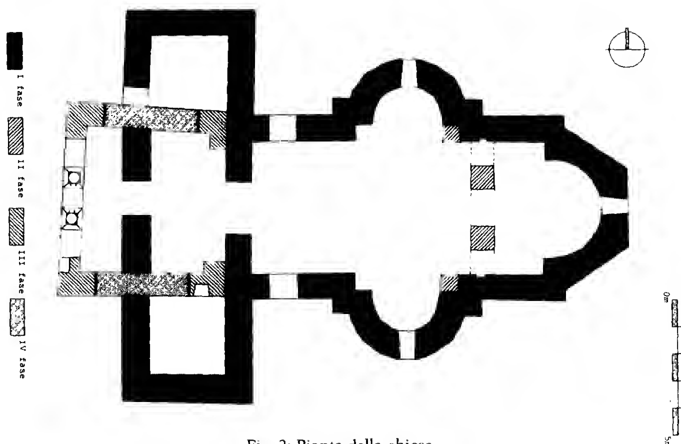


Fig. 2: Pianta della chiesa.

La chiesa è di piccole dimensioni (fig. 2): la lunghezza totale misura 21 m circa, mentre la larghezza del *naos* tocca ca. 5 m (le dimensioni interne complessive, invece, misurano 12,92 per 9,12 m[17]). L'edificio presenta una pianta ad aula unica ed appartiene al tipo *triconco*, con l'asse longitudinale dominante, canonicamente orientata ad est, con il nartece antistante ad ovest; questo, a sua volta, è accostato su ambo i lati corti da due ambienti laterali, simmetrici. Il corpo della chiesa è diviso in tre sezioni principali. La parte orientale, cioè il santuario, è composta da una campata e un'abside, ed è divisa dalla navata da un *templon*. L'abside presenta una forma poligonale all'esterno (foto 2); la sezione centrale, leggermente più larga (formando così un rettangolo di base[18]), ha due absidi ai lati nord e sud, che restano, tuttavia, semicircolari anche all'esterno (foto 3). La sezione occidentale, a una campata (4,9 per 3,85

[17] Ci sembra azzardato avanzare ipotesi sulla misura del *piede* utilizzato per questa costruzione (indizi se ne trovano in Čanak-Medić, Bošković, 45). Se riteniamo per buone le misure interne, come da noi date, il *piede* si aggira su 32 cm; a Philippi, nella Basilica A esso misurava 32,3. Cf. A. Schilbach, *Byzantinische Metrologie*, München 1970, 15.

[18] Spesso negli studi precedenti si è misconosciuto il problema della base rettangolare, una condizione che ha creato non poche difficoltà nell'alzare un cupola su di essa. Si veda in seguito, nella sezione dedicata alla nostra ricostruzione, la soluzione da noi proposta che s'avvicina di molto al problema costruttivo simile, e risolto egregiamente, nella chiesa nemaniade di San Giorgio.

m)[19], presenta tre ingressi, rispettivamente ad est, a nord e a sud. Ancora ad ovest, ed in una fase cronologicamente posteriore, la pianta si allunga creando uno spazio irregolare, leggermente trapezoidale, che probabilmente nell'ultima fase architettonica fungeva da nartece, largo approssimativamente quanto il *naos* (5,14 per 5,44 m)[20]. Il nartece veniva ingentilito nella sua facciata d'ingresso ad ovest da due colonne poste su due capitelli capovolti[21]; si creava in questo modo un ingresso tripartito, simmetricamente ben allineato con una possibile liturgica processionalità verso l'interno dell'edificio. Questo intervento, comunque, si pone sopra le tracce murarie dell'originale nartece che proseguiva ulteriormente a nord e a sud creando due ambienti laterali, di forma quadrangolare (app. 2,90 per 2,80 m) (foto 4). Per questa fase primitiva si misconosce la posizione degli ingressi; di questo dispositivo si parlerà dopo, a proposito di chiese simili a Caričin Grad.

Come già precedentemente accennato, della sezione delle imposte della volta non rimane nulla. Unico testimone che poteva offrire indizi sul sistema di copertura della chiesa era l'apparato divisorio, il *templon*, purtroppo neanche questo integro. Dalle fotografie degli anni 20 dovute al Petković[22], si vede quanto restava di questo muro: la sola parte centrale e l'inizio degli archi laterali (foto 5-6). Dalla sua ricostruzione si deduce che il divisorio possedeva tre passaggi di cui quello centrale, mantenutosi integro, e le due restanti aperture laterali conservavano solamente una sezione dell'arco. L'apertura mediana era più larga e più alta, grazie ad una luce maggiore (la sua corda si trova alla stessa altezza delle chiavi degli archi laterali). Nella sua ricostruzione odierna, ci risulta che la porta centrale è più alta (5,64 m), e più larga (oggi 1,37 m) di quelle laterali (0,92 m); lo spessore del *templon* varia da 0,85 a 0,88 m) non sembra indiziare una funzione portante (nel 1948, con i primi lavori di restauro,

---

[19] Ad una lettura attenta della pianta, si resta sorpresi dalla regolarità delle campate (ovest ed est [quest'ultima privata dell'apparato divisorio posteriore] che si tengono a 2,15 m), e dalla consistente apertura delle due absidi speculari che mostrano uno scarto impercettibile: 2,59 a nord; 2,58 a sud.

[20] Ci sembra opportuno ricordare che questa procedura architettonica, che noi chiamaremmo "di raddoppio", si constata ancora meglio nell'approntimento tardivo che si fece nella chiesa di San Nicola, appartenente alla stessa scuola architettonica di Raška e dovuta sempre allo stesso sovrano. Questo intervento sulla chiesa di San Nicola accadde quando si elevò la chiesa a sede episcopale? Sulla questione, cf. S. Popović, "The Serbian Episcopal Sees in the Thirteenth Century", *Starinar* 61 (2001) spec. 175-181.

[21] Un decoro architettonico del genere, ma più elegante nella posa e rifinitura dei pezzi, è rinvenibile nella chiesa (oggi Fatih Camii) a Tirilye, ed apre quello che è stato chiamato un "forecourt": C. Mango and I. Ševčenko, "Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara", DOP 27 (1973) 236-238.

[22] Fascicolo di V. Petković, Museo Nazionale, Belgrado.

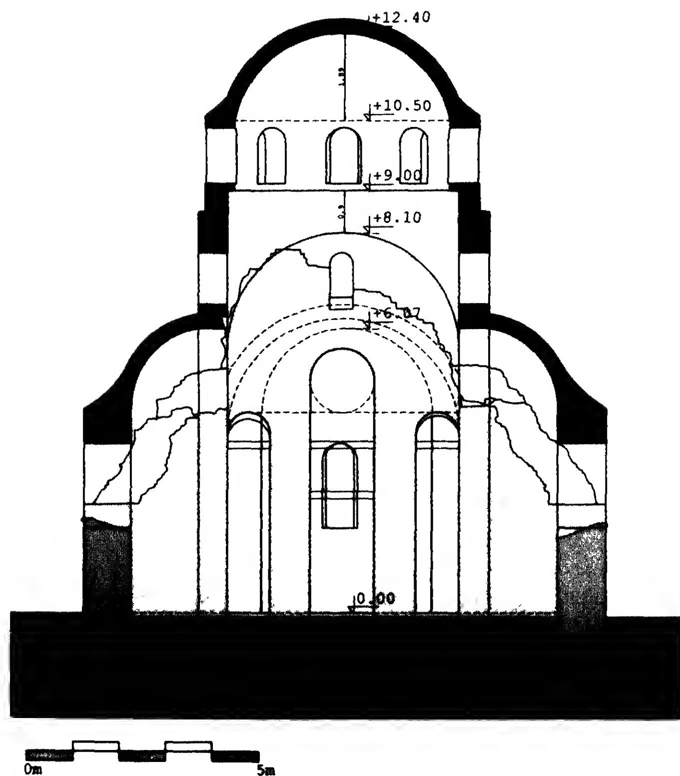


Fig. 3: Sezione trasversale, verso est.

non vengono infatti trovate fondazioni particolari per il *templon*)[23]. Ad est del *templon* si intravedono i residui della costruzione soprastante, della volta a botte; ad ovest, invece, non restano indizi di copertura. Sul registro superiore dell'apertura mediana del *templon* si intravedono i resti di una finestra atta ad illuminare l'interno dell'edificio (fot. 2 e 3).

L'area centrale dell'edificio si allarga a nord e a sud con absidi, e quindi la sua copertura doveva elevarsi al di sopra delle volte a tutto sesto che si aprivano ad est e ad ovest. Manca, pur vero, un apparato murario ad ovest che faccia da *pendant* al *templon*, ma nulla impedisce di ipotizzare una copertura a tutto sesto lungo l'asse longitudinale della chiesa. Gli angoli creati dalle absidi nord e sud, in un momento non precisato, vengono chiusi; le loro fondamenta erano meno profonde delle fondazioni del muro perimetrale e quelli ad est avevano un letto di mattoni su cui posava il supporto verticale (questi angoli di raccordi misuravano 0,6 per 0,6 m). Da questa disposizione centrale e simmetrica, si direbbe tipica, sostenuta da quattro colonne o pilastri, non si può che supporre una copertura a cupola; questa era sorretta dai quattro archi che insistevano sui supporti verticali posti agli angoli.[24]

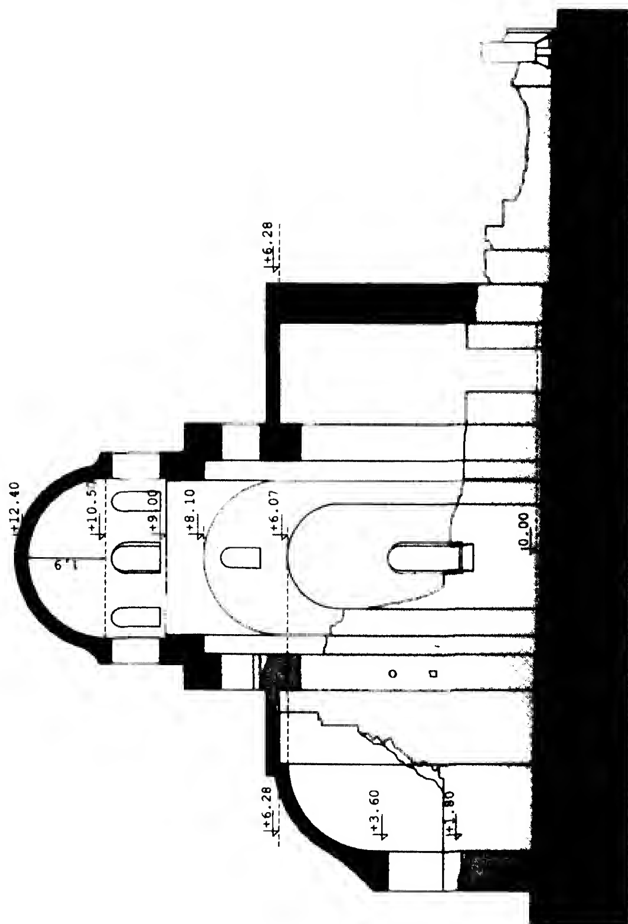
Un nutrito gruppo di studiosi si trovarono unanimi nel ritenere che la chiesa avesse una cupola (G. Millet, M. Vasić, D. Anastasijević, Đ. Bošković, B. Vulović, M. Ljubinković-Ćorović, M. Čanak-Medić; discorde fu la voce di Đ. Stričević[25]), ma le ricostruzioni proposte per la chiesa furono diverse. Questa *concordia* si basava soprattutto sul fatto che tutte le fondazioni di Nemanja erano cupolate e che, dunque, ci fosse quasi una richiesta dogmatica per questo dispositivo architettonico. Non ci sembra opportuno insistere su quanto è già stato diffusamente detto. Per la necessaria richiesta di un tamburo sotto la cupola, ci preme solo riportare brevemente l'attenzione sulle raffigurazioni delle chiese presenti negli affreschi relativi alla dinastia nemaniade ancora leggibili nelle chiese locali: la testimonianza pittorica sulla prassi costruttiva dell'epoca a proposito della cupola risponde più concretamente alle ipotesi speculative

---

[23] È puramente ipotetica la valenza costruttiva di questo apparato all'interno della copertura della sezione orientale. Se, come di fatto sembra sia il caso, l'area del santuario ha avuto una copertura a botte, il *templon* suppliva solo parzialmente alla funzione portante che era, invece, sostenuta dai muri esterni e per la cupola dagli archivolti. Probabilmente lo spessore considerevòle di 0,85-0,88 m è stato richiesto da una concordanza di spessori murari all'interno di questa chiesa, che si aggirano da 1 m a 0,85 m.

[24] Forse questo riassesto strutturale accade nella fase di "sistemazione" del XII secolo, per canonizzare il tipo di copertura centrale. Nelle foto di Petković, si vede l'angolo nord-est con un riempimento murario che s'alza dalla zoccolatura a terra: non sappiamo se queste aggiunte siano state apportate per incastonare le basi di colonne o semplicemente dei riempimenti dei muri con lo scopo di rafforzare la costruzione.

[25] Đ. Stričević, "Ranovizantijska crkva kod Kuršumlije", *Zbornik radova SAN XXXVI – Vizantološki Institut SAN* 2 (1953) 187.



+6.28
+12.40
+10.57
+9.00
+8.10
+6.07
0.00
+6.28
+3.60
+1.80

Foto 1: La chiesa, prospetto ovest (Istit. Protezione dei Mon. della Serbia).



Foto. 3: la chiesa, abside nord.





formulate da studiosi. Gli affreschi offrono anche i modelli per gli edifici, come pure variazioni strutturali sulla soluzione del tamburo (una siffatta procedura, infatti, non è stata identifica dagli storici dell'architettura serba). Giacché la chiesa ha subito una massiccia opera di restauro, un intervento che ha reso molto difficile la lettura della muratura originale e del suo disegno, abbiamo cercato di attenerci in quanto segue e per quanto possibile, ai dati desumibili dalla descrizione del monumento anteriore al 1935; su questa documentazione abbiamo aggiunto, o ci siamo distanziati da quanto si può dedurre dalla ricostruzione odierna[26] (foto 7).

Il muro perimetrale della navata e del santuario della chiesa, spesso da 0,85 a 1 m e conservatosi per un'altezza oscillante fino a 2 m, è alzato con una cortina a strati alternati di mattoni e malta; quest'ultima raggiunge lo spessore di 7 cm (foto 8). Per la erezione dei muri perimetrali si è fatto ricorso a mattoni quadrati e segnati da bolli di fabbricazione[27], identificati come materiale di origine tardo-antica[28]. È da notare che durante il restauro effettuato sulla chiesa della Madre di Dio e di San Nicola a Kuršumlija[29], come sulla chiesa della Madre di Dio a Studenica, sono stati trovati mattoni recanti, in negativo, MAVRIANVS: ciò indusse Bošković a ritenere che le tre costruzioni fossero state eseguite dagli stessi costruttori, o che il materiale provenisse dalla stessa località[30].

La compostezza muraria della cortina e l'uso di mattoni di epoca alta fanno di questo livello della chiesa una costruzione antica; stando ai bolli dei mattoni bisogna pensare alla metà di VI secolo. Il *templon* fu costruito con un modulo costruito da mattoni — abbiamo qui la tipologia del "recessed brick technique" sulla quale ritorneremo — e da listelli liti-

---

[26] Della documentazione si vuole menzionare in particolare il rilevo di Mudrovčić pubblicato nel 1923, e il rilievo dello stato dell'edificio dopo la ricostruzione pubblicato da M. Čanak-Medić, Đ. Bošković, *Arhitektura Nemanjinog doba*, come la documentazione fotografica di V. Petković del 1920 e Đ. Bošković del 1934. Il rilievo di Anta Mudrovčić è pubblicato in D. N. Anastasijević, "Otkopavanje Nemanjine Svete Bogorodice kod Kuršumlije", *Starinar*, ser. III, knjiga prva (za 1922), 1923, 50; ancora in V. Petković, *Manastir Studenica*, Narodni muzej: Srpski spomenici II, Beograd 1924, 17; in M. Vasić, *Žiča i Lazarica. Studije iz srpske umetnosti srednjeg veka*, Beograd 1928, 14. La fotografia del rilievo si trova oggi nel fascicolo di V. Petković, lastra numero B1250, nel Museo Nazionale di Belgrado.

[27] D. N. Anastasijević, "Otkopavanje Nemanjine Svete Bogorodice kod Kuršumlije", 51.

[28] B. Vulović, "Neka zapažanja na ostacima ruševina Svete Bogorodice i kasnoantičko-vizantiske građevine kod Kuršumlije (10 III 1952)", *Glasnik SAN* IV, sv. a (1952) 162.

[29] B. Vulović, "Crkva Svetog Nikole kod Kuršumlije", Univerzitet u Beogradu, *Zbornik Arhitektonskog Fakulteta*, III knj., 7 (1957) 3-20.

[30] Đ. Bošković, "Novi momenti u proučavanju genere raške arhitektonske škole (9 III 1953)", *Glasnik SAN* V, 1 (1953) 183-184. In aggiunta si dica che lo stesso tipo di mattone è rinvenibile anche nel sito di *ad Herculem* (Glavšinska Čuka), nella valle di Toplica, Đ. Stričević, "Jedna ranovizantijska opeka s natpisom (9 III 1953)", *Glasnik SAN* V, 1 (1953) 184.

ci non sempre regolarizzati[31]. Al muro del nartece appartiene la terza tipologia muraria, eseguita solo con listelli e quadri di pietra (foto 9). Alla base di questi tre tipi di muratura nella chiesa si individuano tre fasi principali nella costruzione: nella prima fase viene costruito il muro perimetrale (intatto), insieme con il primo nartece e gli ambienti laterali; nella seconda fase viene aggiunto il *templon* e ristrutturata la navata centrale; la terza fase, infine, prevede l'aggiunta del nuovo nartece (sulla datazione si discuterà successivamente).

Della forma e delle proporzioni della pianta della chiesa della Madre di Dio, dei suoi elementi e delle sue dimensioni, come della sua muratura e tecnica di costruzione, a lungo ha discusso Đ. Stričević, già 50 anni fa, ritenendo, e giustamente, che l'originale costruzione riguardi una chiesa paleobizantina[32]. Lo Studioso si era basato primariamente sul paragone con la chiesa *E*, la chiesa gemella a Caričin Grad (presunta *Iustiniana Prima*), sita a 50 km circa da Kuršumlija. In forza di questa comparazione, egli ha considerato anche i capitelli paleobizantini, riutilizzati, identici a quelli trovati a Caričin Grad. L'esistenza dell'atrio aggiunto nella parte occidentale della chiesa *E*, come le sue dimensioni leggermente più grandi[33], sono le uniche differenze tra queste due chiese. Stričević, in aggiunta, notava un'analogia con la chiesa vicino a Korvingrad, nei pressi di Klisura[34]. Anche M. Vasić riteneva che, stando alla planimetria, la chiesa della Madre di Dio sembra unica, e ha poche cose in comune con gli altri rappresentanti dell'architettura ecclesiastica medievale[35]: le absidi laterali non sono tipiche delle prime fondazioni di Stefan Nemanja e si adotteranno solamente nelle costruzioni della "Scuola di Morava", alla fine del '300 e nel '400[36]. Le tre costruzioni (la

---

[31] Lo stesso tipo di muratura si osserva nel nartece di San Nicola, e questo ha fatto supporre che si tratti degli stessi costruttori. La malta impiegata per la chiesa di San Nicola, di color arancio chiaro, derivante dal mattone frantumato, sarebbe la stessa anche nella nostra chiesa (anche se, a causa della documentazione passata in bianco e nero, non si è in grado di valutare correttamente il colore; oggi le due malte risultano simili).

[32] Đ. Stričević, "Ranovizantijska crkva kod Kuršumlije", 180.

[33] Forse dovuto all'uso di un *piede* diverso — nella chiesa E viene usato il piede 33,5 cm e nella chiesa a Toplica 30,8 cm: cf. Stričević, *ib.*; Đ. Bošković, B. Vulović, "Caričin Grad – Kuršumlija – Studenica", *Starinar*, n.s. 7-8 (1956-57) 174.

[34] Stričević, *ib.*, 182-185.

[35] M. Vasić, *Žiča i Lazarica*, Beograd 1928, 14-16; ben ponderato è il pensiero di Đ. Stričević nel ritenere non isolati i casi di chiese triconche e di immettere anche questo edificio nel novero di questa tipologia: cf. "Églises triconques médievales en Serbie et en Macédoine et la tradition de l'architecture paléobyzantine", in XII[e] Congrés Inter. des Études Byz., Belgrade-Ochride 1961 (Rapports VII), spec. 224-5 e 239-240.

[36] V. Petković, "Žiča", *Starinar* n.r. 1 (1906) 152; Đ. Stričević, "Srednjevekovna restauracija ranovizantijske crkve kod Kuršumlije", *Zbornik radova SAN XLIX – Vizantološki Institut SAN* 4 (1956) 210; Vasić, *ib.*

nostra, la chiesa *E* e quella a Korvingrad) sono site nella stessa regione. Quest'ultima chiesa, inoltre, in base ai frammenti di pavimento musivo trovati nel nartece, ai resti di un pluteo di *templon* (?), alla forma, alla muratura e alle dimensioni della piscina battesimale, è datata nel periodo paleocristiano[37]. Lavorando ancora sulla tipologia di questi edifici, Stričević riteneva che la disposizione delle porte del *naos*, simile alle tre chiese, facesse pensare a qualche esigenza cultuale.

Si è citata la presenza della chiesa *E* a *Iustiniana Prima*, e conseguentemente la sua possibile influenza sulla primitiva costruzione ecclesiastica sulla quale insiste la nostra chiesa medievale. A volte si fa ricorso alla pura forma planimetrica dimenticando la ricorrenza di elementi architettonici simili anche in piante differenti. Per Caričin Grad, infatti, è anche vero che si ripercorrono composizioni identiche di spazio interno (chiesa *E*), ma è vero che la suddivisione degli annessi ad ovest (nartece, atrio) si ripresentano anche nelle cosiddette chiese *J* e *B*[38]. Non si vuole contestare una possibile influenza dell'architettura costantinopolitana di Caričin Grad su costruzioni propinque, come la nostra chiesa della Madre di Dio[39], ma non si pondera giustamente la posizione della chiesa *E* (come anche della nostra) all'interno del sito. Sia la chiesa *E* come la consimile chiesa *J* sono site *fuori* del circuito murario della città bassa (vale a dire, molto distaccate dal plesso centrale urbano); ancora, nel-

---

[37] Đ. Stričević, "Ranovizantijska crkva kod Kuršumlije", *Zbornik radova SAN XXXVI – Vizantološki Institut SAN* 2 (1953) 182-183.

[38] N. Duval et V. Popović (ed.), *Caričin Grad I. Les basiliques B et J de Caričin Grad. Quatre objects remarquables de Caričin Grad. Le trésor de Hajdučka Vodenica*, Coll. de l'École Fran. de Rome 75, Belgrade – Rome 1984, 37 ss e 81 e ss. Ci sembrano interessanti le ponderate conclusioni relative alla funzione del "nartece tripartito" (una divisione riscontrabile anche nella scuola di Raška), lì ove le ipotesi di carattere funzionale-liturgico sono state scartate (*ib.*, 126) e la stessa plausibile ipotesi di torri è posta sotto interrogativo (*ib.*, 128-9). Si notino, *en passant*, le dimensioni ridotte di queste chiese nella città (*ib.*, 82) e quelle della nostra chiesa! V'è ancora una questione da porre. Si sa della enfatica e propagandista natura della *Nov.* XI di Giustiniano (14 aprile 535) che sposta l'asse giuridico sulla sua nuova città; si sa, tuttavia, che nel giro di 10 anni (*Nov.* CXXXI), dietro la forte protesta di Agapito, ritorna la giurisdizione romana sul territorio. Sarebbe interessante investigare la natura e il carattere elastico che la liturgia avrebbe potuto avere in questi territori "limitrofi". Le *Novellae* sono citate dall'edizione di R. Schoell – G. Kroll (Berolini 1899); la questione giuridica è stata affrontata esaurientemente da B. Granič, "Die Gründung des autokephalen Erzbistums von Justiniana Prima durch Kaiser Justinian I im Jahre 535 n. Chr.", Byz 2 (1925) 123-140; per la questione di Agapito, cf. L. Magi, *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Roma-Louvain 1972, 121-2.

[39] Varrebbe, tuttavia, la pena di chiedersi se l'influenza non si sia esercitata in senso opposto; se, cioè, non fosse già stabilitasi *in loco* una pianta, come la nostra, prima della forzata costruzione della città di Caričin Grad. In altro contesto, si veda il ritorno della pianta triconca con un simile nartece ad Aphrodisias in Caria: R.R.R. Smith and Ch. Ratté, "Archaeological Research at Aphrodisias in Caria, 1993", *American Journal of Archaeology* 99 (1995) 48-51.

l'esedra sud della chiesa *E* è stata trovata una sepoltura (cosa che sembra possa essere avvenuta anche nella nostra chiesa). Forse è da pensare che la posizione extra-urbana della chiesa *E*, come della nostra nel suo periodo antico[40], possa accennare ad una funzione sepolcrale o ad un *martyrium*, quasi una cappella memoriale a carattere privato appartenente ad un ricco abitante della città[41].

In effetti, nella nostra chiesa, come nel nartece e fuori d'esso, vengono trovate delle tombe. C'erano molte lastre tombali, senza nessuna scritta, e solamente in rari casi si vedeva qualche croce incisa[42]. Capitò anche di trovare due tombe sovrapposte ed in alcune parti vengono rinvenuti più scheletri[43], spesso con resti frammentari di ceramica.

Anastasijević ha parlato anche di *depositi* trovati interrati: uno di essi si trova nella nicchia presso la porta sud e l'altro sotto l'abside sud, dalla parte occidentale (ambedue contenevano terriccio)[44]; Stričević identificava questi "*depositi*" come tombe[45]. Quest'ultimo menzionava anche una tomba importante conservante lo scheletro e collocata nel nartece, nella parte sud-orientale. Nella sezione trasversale A-A del 1968, eseguita da B. Vulović e dall'architetto D. Janić[46], si vede un vano semi-interrato, profondo poco meno di due metri[47]. La lettura di queste sporadiche e frammentarie evidenze ha posto e pone non pochi problemi di identificazione[48]. Per quanto ci è dato sapere, non si hanno esempi successivi

---

[40] Ritorniamo a sottolineare che ancora oggi non si sa *dove* fosse la città, come su accennato. Da quanto resta degli scavi iniziali sulla chiesa di Toplica, non possiamo sapere se la fondazione trovata sotto l'esedra sud (una *pelta* per sarcofago?: cf. M. Guarducci, *Epigrafia greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978, 398, relativo al sarcofago di Eugenios, vescovo di Laodicea in Licaonia, databile al 340 ca.) fosse un apparato per la posa di una sepoltura.

[41] Stričević identificò il loculo sotterraneo come una tomba, come nella chiesa *E*. La collocazione della chiesa *E*, fuori delle mura e l'esistenza del cimitero ha fatto pensare agli studiosi che si tratti di un *martyrium*, e che anche la chiesa della Madre di Dio avesse la stessa funzione (Mano-Zisi, *ib.*, 156). Per Caričin Grad, si veda: R. F. Hoddinott, *Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia. A Study of the Origins and the Initial Development of East Christian Art*, London 1963, 196.

[42] Anastasijević, *ib.* 52-53.

[43] Sono stati rinvenuti anche scheletri di cavalli.

[44] Anastasijević, *ib.* 51.

[45] Stričević, *ib.* 194.

[46] Documentazione dell'Istituto delle Protezione dei Monumenti di Serbia, Belgrado.

[47] Si presume sia la stessa di cui parlavano Anastasijević e Stričević e di cui si faceva menzione prima.

[48] Si osservi che nella sezione B-B nell'abside si nota un'apertura quadrata, posta ad una profondità di circa 50 cm che non appartiene alla costruzione originale perché intorno a questa apertura sia il taglio del muro, di forma rettangolare, sia l'ordine dei mattoni non coincidono con quelli d'attorno. Cf. Vulović e Janić, Documentazione dell'Istituto delle Protezione dei Monumenti di Serbia, Belgrado. L'uso di deporre le reliquie nelle mura era

che attestino una deposizione di reliquie in questo luogo. B. Vulović e Đ. Bošković nel 1948 eseguirono scavi in questa chiesa e nella "Basilica" collocata sull'altra sponda del fiume Toplica ed affermarono che la facciata della chiesa nel XII secolo era interrata per 70-90 cm a causa della variazione di quota rispetto alle tombe coeve collocate nella parte orientale dell'abside e sepolte in superficie. Furono inoltre scoperte tombe di donne che, con l'arredo (orecchini dell'inizio del XII secolo), indicano che la funzione funeraria si esercitava anche nel periodo antecedente a Nemanja[49].

Difficile ipotizzare lo stato della costruzione quando essa venne ripristinata al culto. L'intervento medievale sulla chiesa della Madre di Dio è con certezza databile al tempo di Stefano Nemanja. La tecnica muraria riscontrata nell'erezione del *templon* richiama quella riscontrata a piene mani nelle altre costruzioni del sovrano serbo: la "recessed brick technique". Oggi sembra un dato accettato da tutti gli studiosi di architettura bizantina quanto C. Mango diceva tempo addietro: "The recessed brick technique may be considered as a hallmark of Constantinopolitan architecture, introduced early in the eleventh century and used until the end of the twelfth"[50].

Giudicando, dunque, dalle murature identiche riscontrabili fra il *templon* della nostra chiesa e quelle del nartece e delle torri di San Nicola, il *templon* può giustamente essere attribuito alla ricostruzione della seconda metà del XII secolo, e questo fatto rafforza l'identificazione di un intervento nemaniade. Anche la forma di questo *templon* è tipica delle prime fondazioni di Nemanja: la si può vedere a San Nicola, a San Giorgio (monastero Đurđevi Stupovi a Ras), e nella chiesa della Madre di Dio del monastero di Studenica. È pur vero che a San Nicola e San Giorgio i tramezzi sono stati ricostruiti dopo la Seconda Guerra Mondiale, ma le ricostruzioni si sono basate correttamente sui resti murari[51]. Sembra op-

---

comune nel mondo bizantino, e si trovano esempi anche in Serbia; cf. N. B. Teteriatnikova, "Relics in the walls, pillars and columns of Byzantine Churches", in *Eastern Christian Relics*, ed. by M. A. Lidov, Moscow 2003, 77-92.

49 M. Ćorović - Ljubinković, "Nemanjine crkve u Toplici", *Tok*, Prokuplje 1981, 103-104.

50 C. Mango, "The date of the narthex mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea", DOP 13 (1959) 250 (cf. anche in DOP 22 [1968] 172). L'Autore offre una miriade di chiese con questo modulo murario, fra cui anche la chiesa di S. Nicola, la cui costruzione risale a Stefan Nemanja. Per un incremento di casi simile: P. L. Vocotopoulos, "The concealed corse technique: further examples and a few remarks", JÖB 28 (1979) 247-260; B. Aran, "The church of Saint Theodosia and the monastery of Christ Euergetis", *ib.* 223-4; H. Buchwald, *The Church of the Archangels in Sige near Mudania*, Vienna - Colonia - Graz 1969, 59 e nota 292.

51 Nel caso di San Nicola, al posto del *templon* c'erano i resti dei muri laterali con gli inizi degli archi laterali e dei due pilastri erano rimaste solo le fondamenta. A San Giorgio questi due pilastri si conservavano fino a una certa altezza, e si rilevava solo l'imposta dell'arco nord.

portuno, come in precedenza fatto per il caso generale della planimetria della nostra chiesa e di quelle di Caričin Grad, di ricordare un ritorno di un modulo murario costantinopolitano all'interno degli interventi costruttivi di Nemanja. Se non andiamo errati, non si riscontrano casi precedenti a Stefan Nemanja per l'uso in Serbia del mattone nascosto nella cortina; probabilmente i vicini monumenti della Macedonia, dell'Epiro e della Tracia sono da imputare come gli elementi esemplari presi in considerazione dai costruttori serbi.

La muratura del quadriportico "nartece", stando alla avvenuta ricostruzione dei muri, assomiglia a quella della *parecclesia* adiacente al muro nord di San Nicola. Si disse che ci sono state due fasi nella costruzione del secondo nartece: nella prima, il nartece aveva due aperture larghe laterali, mentre più tardi queste vennero chiuse[52]. Nella documentazione fotografica di Petković si può notare che in un certo periodo le aperture laterali vengono bloccate con una muratura mista di pietra e mattoni[53] (foto 10). La chiusura dei due ingressi laterali ha richiesto l'apertura del solo passaggio centrale che inizialmente era chiuso da una lastra incastrata fra due cimase tagliate lungo l'altezza di due capitelli di VI secolo (foto 11). Se è certa la sequenza di chiusura ed apertura degli ingressi su questo lato occidentale, riconosciamo che al momento non si è in grado di offrire una ragione attendibile. Altra incertezza riguarda la chiusura della porta nord del *naos*: anche in questo non si è certi quando esse avvenne (oggi tutti gli ingressi sono aperti). Con gli scavi archeologici di M. Ljubìnković[54], fu completamente messa a luce la forma del primo nartece. Ad oggi non sappiamo quale fosse la funzione dei vani quadrangolari a nord e sud, pur essendoci stata tutta una serie di studi a riguardo. Si noti piuttosto che loro dimensioni e proporzioni hanno molto in comune con i narteci e gli spazi laterali nelle fondazioni di Nemanja e, ovviamente, richiamano una tipologia già vista nel VI secolo a Caričin Grad[55]. Per completare la cornice archeologica del sito si aggiunga ancora che M. Ljubinković-Ćorović rinvenne resti di una costruzione circolare, una piccola torre e tracce di mura: si è pensato così di fissare l'esistenza del monastero nominato dalle fonte agiografiche[56].

---

[52] Čanak-Medić, Bošković, *Arhitektura Nemanjinog doba* 42.

[53] Converrebbe domandarsi cosa succede con gli spazi laterali al tempo in cui il nuovo nartece viene costruito. Erano ancora in uso? O semplicemente si riutilizza il materiale per alzare i nuovi muri?

[54] M. Ljubinković, *ib.* 109.

[55] Nel XIX secolo, questa chiesa era conosciuta come Santa Parasceva ed era di notevole importanza per i locali poiché ritenuta miracolosa. In Serbia ci sono stati vari casi ove una chiesa dedicata alla Madre di Dio assunse più tardi la dedicazione a Santa Parasceva.

[56] M. Ljubinković, "Iskopavanje kompleksa Nemanjinih crkava — Svetog Nikole i Svete Bogorodice kod Kuršumlije u 1973 godini", *Arheološki Pregled* 15 (1973) 122. Dall'altra

La chiesa della Madre di Dio, come prevedibile, possedeva un suo ciclo pittorico. Una povera descrizione resta dopo gli scavi del 1921 di tale ciclo e quanto fu recuperato degli affreschi fu lasciato nel vano sud; ovviamente essi divennero lungo gli anni illeggibili a causa degli attacchi atmosferici; quanto, invece, restava sui muri del *templon*, venne distrutto nel 1935. Per quanto riguarda le testimonianze pittoriche, Anastasijević[57], descrivendo i lacerti di affresco conservatisi nel *templon*, riconobbe nell'intradosso a nord, la figura dello zar Dušan, e, ad est, una figura ritta che teneva nelle mani la chiesa: egli riteneva che questo personaggio fosse il fondatore, Stefan Nemanja[58].

È opportuno, prima di una finale considerazione di natura storico-ideologica, tirare delle linee conclusive, pur se provvisorie, su questo monumento. La chiesa della Madre di Dio ha una forma triconca con l'abside centrale verso est, marcato all'esterno da una sagoma muraria esagonale. I dati desunti dagli scavi iniziali sono poveri e poco affidabili per individuare non solo la natura dell'edificio, ma anche la sua connessione con altri resti presenti nel vicinato più prossimo. Come resta ancora sconosciuto il sito esatto della città di Toplica, così restano ignoti i percorsi viari che collegavano anche le stesse fondazioni reali (San Nicola, San Giorgio ed altri). All'epoca di Nemanja, tuttavia, l'edifico sembra aver trovato una motivazione particolare se il despota lo ripristina al culto e gli aggiunge i requisiti propri ad una chiesa medievale. Va, comunque, ricordata una procedura intrapresa dal monarca avvicinandosi a questo monumento. Lo fa senz'altro riferendosi a edifici che egli aveva certamente fatto erigere: si intende, a S. Giorgio e S. Nicola, ma non solo. Egli si avvale di un edificio pre-esistente, dalla pianta aulica[59] e rifacentesi a strutture che si potevano vedere anche in una passata città imperiale (Caričin Grad). Crediamo che si possa e si debba parlare in questo caso di riuso ideologico[60]. Se vogliamo, dunque, porre la chiesa della

---

parte della sponda del fiume Kosanica inoltre si trovano i resti di una chiesa paleobizantina a una nave (chiamata "bazilika").

[57] Anastasijević, *ib.* 51.

[58] Vengono inoltre scoperte anche le tracce di due medaglioni. Oggi, purtroppo, è possibile vedere nella documentazione fotografica le tracce delle incisioni circolari preparatorie dalla parte interna del santuario e, nell'intradosso, le vesti senza la parte superiore. Con gli scavi di D. Anastasijević vengono trovati: una piccola icona in pietra (4 per 8 cm) della Madre Dio recante ancora resti della doratura e una scritta in greco MP ΘY (Madre di Dio); si notava anche un foro per appendere o portare, un incensiere, forse del XII sec.. Per quanto ci è noto, dell'arredo liturgico non viene scoperto nient'altro.

[59] Per il significato simbolico (e mistico) della pianta trilobata nel medioevo bizantino, si veda: Th. Steppen, *Die Athos-Lavra und der trikonchale Kuppelnaos in der byzantinischen Architektur*, München 1995 (132-144 per le chiese serbe).

[60] Si vedano i vari saggi rinvenibili in: "Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo", XLVI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999.

Madre di Dio all'interno di una più chiusa cornice cronologica[61], la si ponga fra il 1170/71 (iscrizione a S. Giorgio) e il 1197 (la presa d'abito monastico del sovrano sull'Athos e l'ingresso in monastero di Anna, la sua consorte)[62]. All'interno di questa evoluzione risulta impellente l'erezione del *templon*, dispositivo fondamentale per il retto procedere della liturgia, quella bizantina. Le fonti agiografiche, in precedenza citate, hanno accennato al fatto che Anna entra nel monastero della Madre di Dio, vale a dire nella nostra fondazione. Fosse questo il caso, si comprenderebbe anche l'esigua superficie occupata dall'ambiente cultuale, adatta ad una piccola comunità di monache[63]. Porre, dunque, il ripristino dell'edificio e l'edificazione del monastero per assecondare la vocazione di Anna qualche anno prima del 1197, non ci sembra fuori luogo.

Ipotesi di ricostruzione[64]

È opportuno anzitutto riconoscere che dall'analisi delle misure della pianta di Mudrovčić[65] con quelle che seguirono, si nota una singola ma significativa differenza: ci riferiamo alla posizione differente che assu-

---

[61] In passato si è pensato che la chiesa sia stata probabilmente costruita nel periodo che va dal 1158/59 al 1168, dopo l'incontro con l'imperatore Manuele a Niš (Naissus) avvenuto nel 1158/59: cf. M. Blagojević, *Srbija u doba Nemanjića*, Beograd 1989, 35; J. Kalić, "Srpski Veliki župani u borbi s Vizantijom", *Istorija srpskog naroda*, Beograd 1994, 208-209; B. Ferjančić, "Stefan Nemanja u vizantijskoj politici druge polovine XII veka", *Međunarodni naučni skup, Stefan Nemanja – Sveti Simenon Mirotočivi, Istorija i predanje, SANU, Septembar 1996*, ed. J. Kalić, Beograd 2000, 31-44. Questo è il periodo in cui il giovane Nemanja possiede il titolo di *župan* (giuppano) e governa i principati (*župe)* orientali serbi: Ibar, Rasina, Toplica e Reke, riconoscendo tuttavia la supremazia di *veliki župan* (gran giuppano) a suo fratello Tihomir.

[62] Vorremmo sottolineare ancora un aspetto "costantinopolitano" di questa dinastia nel ricordare che entrambe le *Vitae* di Stefano sono intitolate: *žitije i žizn* (il che ripropone il modello tipico bizantino di βίος καὶ πολιτεία: cf. P. Devos, AB 80 [1962] 468); Bojović, *L'idéologie monarchique* 150.

[63] Per le linee generali sul problema del numero di monaci/che in un monastero e la presenza ed uso di vari altri ambienti in un cenobio, cf. V. Ruggieri, *Byzantine Religious Architecture (582-867): Its History and Structural Elements*, OCA 237 (1991) 174-181. Ancora valide restano le osservazioni di: A. Orlandos, *Μοναστηριακὴ Ἀρχιτεκτονική*, Atene 1927. Gli elementi numerici relativi alle comunità monastiche, così come desumibili dai vari *Typika* pubblicati, sarebbero meramente speculativi per il nostro caso.

[64] Si riconosce che quanto qui si propone è un'ipotesi di lavoro che, preme richiamare, parte sostanzialmente dai dati recepiti dalle documentazioni antiche fino all'imposta delle volte ad ovest e ad est ricavata dall'alzato del *templon*. Quest'ultimo dispositivo ci immette, con la sua muratura superiore, alla ricostruzione del *tambour-carré*. Il piede bizantino, come l'alzato della cupola, segue quanto era documentato nella vicina chiesa di San Nicola.

[65] Cf. nota 26.

mono i pilastri del *templon* in ambedue le piante. La pianta antica, in effetti, fa rientrare il *templon* di 20 cm rispetto a quanto è stato pubblicato in seguito alla ricostruzione. In assenza di documentazione aggiuntiva non riscontrata negli archivi del museo che desse le chiarificazioni della pianta di Mudrovčić, ci siamo attenuti dunque a quella ufficiale pubblicata al tempo del restauro. Su questa, allora si aggiungono le nostre varianti acquisite dai rilievi da noi effettuati e coadiuvate, come detto, dalla documentazione fotografica antica.

Nella ricostruzione che si propone (figg. 3-4), si è ritenuto come punto di partenza il dispositivo del *templon* che si conservava, con l'arco centrale intatto e sovrastato da una apertura su cui insisteva un alzato murario, con ancora i segni dei due archetti laterali nord e sud. Elemento ancora fondamentale per la ricostruzione che si presenta è stata la traccia di volta in laterizio riscontrabile nella documentazione fotografica antica che partiva dal *templon* verso est, vale a dire dando le direttive della volta a botte che incontrava il catino absidale (foto 12). In questo discorso va detto che quanto di ricostruito è stato fatto sulle tre absidi da parte dei restauratori è puramente ipotetico, giacché sia la documentazione fotografica sia quella di scavo offrivano soltanto degli alzati molto parziali la cui altezza toccava di poco il metro. Questa constatazione si riferisce alla parte antica dell'edificio, cioè al triconco, mentre gli alzati si conservavano per circa 2 m nella parte occidentale, cioè quella posteriore che per la ricostruzione non fa assolutamente difficoltà.

La muratura conservatasi relativa al *templon* misurava 5,63 m alla chiave dell'arco centrale, mentre scendeva a 4,26 m (i restauratori la portano a 4,12 m) per i due archi laterali. Si è conservata la misura di 4,26 m per due ragioni: a) ci riferiamo alle tracce delle chiavi desumibili dalla documentazione fotografica; b) questa procedura ha portato, come prevedibile, a livellare gli estradossi degli archi laterali con l'inizio dell'imposta dell'arco centrale (modello che si riscontra in molte occasioni nell'architettura medievale). Si aggiunga che, da un'analisi della documentazione fotografica, si nota bene come l'imposta degli archi laterali del *templon* coincida con l'imposta della volta a botte che partiva verso il santuario (foto 6). Il culmine di questa volta entrava nel santuario con un'altezza di 6,28 m, incontrando così l'arco del catino absidale, la cui luce è giustamente da pensare sottostante di circa 0,20-0,25 m. In questo modo proponiamo che l'altezza del catino orientale raggiunga il culmine 6,05-6,08 m circa (naturalmente la quota di questa altezza deve essere riproposta nella simmetrica volta a botte sul lato occidentale dell'edificio). Vorremmo notare, *en passant*, la distorsione avutesi anche nelle pubblicazioni avvenute. Nell'alzato pubblicato da M. Čanak-Medić e Đ.

Bošković risulta veramente strano il motivo per cui le absidi sud e nord siano più alte della centrale.

L'alzato conservatosi del *templon* inoltre, mostrava l'apertura di una finestra a 6,48 m. La finestrella del *templon* viene ipotizzata semiarcuata (dato che tutte le aperture a San Nicola e San Giorgio sono fatte in questa maniera) e dalle fotografie non risulta che la base sia strombata. Come imposta dell'arco viene presa l'esistente dell'alzato (l'altezza totale risulta 1,10 m) e come arrivo alla chiave dell'arco portante abbiamo replicato la misura intercorrente fra la base della finestra e l'intradosso della volta a botte.

I quattro archivolti che si vengono a creare all'interno della base rettangolare (e si fa notare che questo dato comporta necessariamente una cupola ellissoidale, come si evidenzia anche nella chiesa di San Giorgio) raggiungono la quota di 8,16 m[66] per cui crediamo che la base del tamburo finestrato che sorregge la cupola parta a 9,06-9,10 m. Si propongono 5 piedi (1,50 m) come altezza del tamburo illuminato da 8 finestre, come la foggia assunta da questo dispostivo nella chiesa di San Nicola; le finestre, infine, s'alzano di 1,20 m (4 piedi). In considerazione del fatto che non si notava strombatura alla base della finestra sovrastante il *templon,* pensiamo che anche le finestre non strombate si possano porre a questa altezza.

Per quanto riguarda il sistema della finestrazione nelle absidi, premettiamo che la nostra procedura ricostruttiva è ipotetica (basandoci, però, sul modello degli alzati di San Nicola), quanto quella prodotta dai restauratori. Il dato certo desunto dal discorso fatto sulla facciata orientale (il *templon*) è che la calotta orientale saliva ad una quota di 6,08 m, e, la sua imposta partiva da 3,93 m. Abbiamo ritenuto di conservare un'altezza dal calpestio di 1,80 m (6 piedi) per illuminare il servizio divino condotto dal sacerdote nel santuario e situare una sedia — trono sotto la finestra, tale che il seggio non possa interferire con la base della stessa finestra. Da queste considerazioni risulta che la finestra centrale potrebbe aver toccato ancora 6 piedi vale a dire 1,80 m. Prima di chiudere questa considerazione sul sistema di finestrazione, vorremmo ricordare che nulla impedisce alla tipologia esagonale dell'abside di ospitare tre finestre nella sua metà, come si evince da molti casi di edifici triconchi antichi. Quest'ultima considerazione non è stata nemmeno ipotizzata dai restauratori precedenti[67].

---

[66] Per le proporzioni che seguono ci siamo avvalsi del piede di 30 cm circa come utilizzato in San Nicola. Il *tambour carré* lo pensiamo di 3 piedi (90 cm come riscontrato in San Nicola).

[67] Tutto questo processo sulle finestre risulta vero ovviamente se l'originale edificio del VI secolo è stato una chiesa; avremmo bisogno solo di finestre — sfiatatoi, qualora si fosse trattato di un *martyrium*.

Lo stadio finale della nostra ricostruzione prospetta dunque una cupola ellissoidale il cui culmine dalla quota di calpestio misura 12,40 m, una misura che richiama molto da vicino l'asse longitudinale della navata triconca originale che registra 12,90 m. Avendo utilizzato il modulo di piede bizantino come riscontrato a San Nicola, si ha che il rapporto riscontrato in San Giorgio fra l'asse verticale e l'asse orizzontale della navata si ripropone anche nella chiesa da noi esaminata.

Conclusioni

S'è parlato all'inizio di queste pagine di una "ambiguità stilistica" rifacendosi all'architettura serba, ed era nostro intento leggerla all'interno di quello che è stato lo sviluppo dell'ideologia politica "regale" ed economica di Stefano Nemanja e dei suoi discendenti. In effetti, si parla diffusamente di "Scuola di Raška", quando si vuole additare le creazioni dovute a questa dinastia, quasi per iconizzare la miscela di elementi bizantini e occidentali nella creazione peculiare delle soluzioni architettoniche adottate in Serbia dalla fine del XII e per tutto il XIII secolo. Lontani, dunque, da una lettura tipologica basata sulla similitudine e ricorrenza di forme planimetriche, così come distaccati metodologicamente da una lettura funzionale liturgica, quasi a voler spiegare la creazione architettonica solo in funzione di una esigenza rituale, si pensa diventi più realistica la lettura di questa architettura serba medievale all'interno di quella che è stata la storia politica, religiosa, culturale ed economica del primo "stato" serbo[68]. In sintesi accenniamo a qualche elemento emerso durante questo periodo che ha reso necessario il disegnare i monumenti così come ci sono pervenuti:

— L'immaginario di Stefan Nemanja era bizantino, nonostante, o forse grazie al rinnovato battesimo (da latino, avuto all'inizio, al bizantino, scelto dopo). Il modello imperiale perseguito è stato sempre quello di Costantinopoli[69]. Con il matrimonio di Stefan (figlio, "Primocoronato") con Eudocia si intensifica il legame con la casa imperiale di Bisanzio; Stefan, il capostipite, riceve il titolo di *sebastokrator*.

---

[68] Su questa metodologia, si veda: C. Mango, "Approaches to Byzantine Architecture", *Muqarnas* 8 (1991) 40-44.

[69] F. Dölger, "Die byzantinische und die mittelalterische serbische Herrscherkanzlei", in *XIIe Congrès Inter. des Études Byz., Rapports* IV, 83-103. Un elemento, tuttavia, che riterremmo legato alla pratica elasticità di questa dinastia è la mutabilità linguistica perseguita dalla propria cancelleria: serbo, greco e, dovendosi riferire all'Occidente, il latino, vergato da notai dalmati. Cf. L. Mavromatis, "Les Actes des princes serbes en langue grecque", in *La Paléographie grecque et byzantine, Colloques Inter. du C.N.R.S.*, 559, Paris 1977, 485-487.

— Il realismo politico risponde con una forma provocatoria riscontrabile subito con il ripudio di Eudocia e il matrimonio di Stefan (figlio) con Anna, nipote del doge Enrico Dandolo. Questa scelta comporta la pressione di Dandolo su papa Onorio III affinché inviasse la corona reale a Stefan, nel 1217, creando statutariamente il regno[70]. Non sta a noi, in questa sede, richiamare la instabilità politica e militare di Bisanzio in quest'epoca. Nel 1185 Salonicco e Durazzo caddero in mano normanna[71] (con un evidente incremento commerciale con l'Occidente, e pugliese soprattutto, già stabilitosi almeno un secolo prima) e, nel 1204, la stessa Costantinopoli si trovò in mano latina.

— La vocazione monastica di Sava (Rastko) inizia sull'Athos (nel 1191 ca.); segue il padre nel 1196/7 con un seguito di tre crisobolle dell'imperatore relative al monastero di Chilandari, luogo sacro serbo per eccellenza. Sava, comunque, riesce fra la fine del 1219 e la primavera del 1220 a divenire il primo arcivescovo serbo[72] grazie a Teodoro Lascaris; l'autonomia della chiesa serba comporta la rottura con Ochrida.

— Come detto, nel periodo nemaniade è forte il rapporto commerciale con la sponda opposta dell'Adriatico. L'intensificazione del traffico commerciale è registrato dai trattati fra le sponde. Si faceva notare che

[70] Su questo, cf. J. Kalić, "Raška kraljevina — Regnum Rasciae", *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 41 (2004) 183-189. Per la storia politica e religiosa del nome di Rascia, cf. Id., "Rascia — The Nucleus of the Medieval Serbian State", in *The Serbian Question in the Balkans*, ed. by D. Hadži-Jovančić, Belgrade 1995, 147-155.

[71] Il 24 agosto 1185, nove giorni dopo il blocco nel porto, i normanni entrano in Salonicco: Eustazio Di Tessalonica, *La espugnazione di Tessalonica*, testo critico di S. Kyriakidis e trad. it. di V. Rotolo, Istituto Ital. di Studio Biz. e Neoellenico, Testi 5, Palermo 1961; un paio di mesi prima (24 giugno) era caduta Durazzo: cf. T. E. Gregory, s.v. "Dyrrachion", ODB I, 668. Per questo periodo e per la situazione militare, cf. A. Carile, *Per una storia dell'Impero latino di Costantinopoli (1204-1261)*, Bologna 1978, spec. 29-71.

[72] L'evento e la data vengono ricavati dalla energica protesta di Demetrios Chomatenos, espressa epistolarmente nel maggio 1220: G. Ostrogorsky, Prismo Dimitrija Chomatijana Sv. Savi, in *Vizantija i Sloveni*, IV, Beograd 1940, 174-186; ottima critica in: G. Prinzig, *Die Beteutung Bulgariens und Serbiens in den Jahren 1204-1219 im Zusammenhang mit der Enststehung und Entwicklung der byzantinischen Teilstaaten nach der Einnahme Konstantinopels infolge des 4. Kreuzzug* (Misc. Byz. Monacensia, II. 12), München 1972, 155-173; G. Podskalsky, Zwei Erzbischöfe von Achrida (Ochrid) und ihre Bedeutung für die Profan- und Kirchengeschichte Makedoniens: Theophylaktos und Demetrios Chomatenos, in *La Spiritualité de l'univers byzantin dans le verbe et l'image*, ed. par K. Demoen et J. Vereecken, Turnhout 1997, spec. 250-1. Il testo dell'atto sinodale e della benedizione scritta per l'elezione di Saba è perduto (V. Laurent, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, 1/4. *Les Actes des Patriarches*, Paris 1971, nn. 1225-1226 ed il regesto si affida ad una fonte agiografica non sempre affidabile [la Vita scritta da Domentijan]); lo stesso dicasi per i *regesta* imperiali che citano la *povelenie* (il decreto imperiale) per l'autocefalia (F. Dölger. *Regesten der kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, München - Berlin 1931, n° 1705). G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum Orientalium. I. Patriarchatus Constantinopolitanus*, Padova 1988, 565 (s.v. Petcium) anticipa erroneamente, crediamo, l'evento al 15 di agosto 1219.

"nello stesso tempo, importanti chiese romaniche sorgevano sulla costa dalmata [ed ovviamente sulla sponda opposta] a Zadar (Zara), Trogir (Traù), Kotor (Cattaro)"[73]. È sintomatica, in aggiunta, la pluralità di identiche dedicazioni nelle chiese nemaniadi: dopo la Madre di Dio (2) e San Nicola (2), v'è quella di San Giorgio[74].

— L'*incipit* religioso dell'architettura serba (e dunque della scuola di Raška) è fondamentalmente monastico e di prassi bizantina. Il capostipite, Stefan, riesce, dopo dispute[75], a ricevere un χρυσόβουλλος λόγος col quale Alessio III Angelo accorda ai monaci Simeone (= Stefan) e Sava il monastero abbandonato di Chilandari[76] e dei beni immobili nella regione di Meleai, affinché essi possano fondare un monastero serbo[77]. Le chiese nemaniadi sono inizialmente monastiche e costruite secondo la tipologia ideologica del monachesimo bizantino[78], pur se hanno le pecu-

---

[73] C. Mango, *Architettura bizantina*, Milano 1978, 173 (il testo fra parentesi è nostro).

[74] Si vedano le altre dedicazioni attuate da Saba, come arcivescovo: G. Cioffari, *Gli zar di Serbia, la Puglia e S. Nicola. Una storia di santità e di violenza*, Bari 1989, 20. Sarebbe da approfondire la connessione fra Nicola di Bari e l'emergente dinastia serba nel quadro della politica di scambi commerciali fra le due sponde dell'Adriatico.

[75] *Actes de Chilandar*. I. *Des origines à 1319*, ed. par M. Živojinović, V. Kravari, Ch. Giros, *Archives de l'Athos* XX, Paris 1998, n° 3, 102 (poco prima del giugno 1198 [Stefan Nemanja è chiamato *sympentheros* dell'imperatore, a segnalare il suo stato monastico]); F. Dölger – P. Wirth, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, München 1995, nn. 1644-1645.

[76] Il monastero nazionale, presieduto dal ramo maschile della famiglia, si avvale di una costruzione abbandonata; si dà il caso che il monastero del ramo femminile si sia anche avvalso di una costruzione abbandonata (il triconco della Madre di Dio). In aggiunta, la pianta trifora sembra abbia avuto un significato trinitario nel XII sec. a Bisanzio, anche grazie alle tre porte occidentali (C. Mango – J. Parker, "A Twelfth Century Description of St. Sophia", DOP 14 [1960] 234); ideale divenne questa pianta grazie poi alla Lavra sull'Athos (terza fase: Steppen, *Die Athos-Lavra*, 113-5).

[77] *Actes de Chilandar. I*, n° 4 (giugno 1198), 107-110; Dölger – Wirth,, *Regesten* n° 1646 (un χρυσόβουλλον σιγίλλιον [n° 1652, luglio 1199] mostra ancora la generosità imperiale verso i due serbi e il loro monastero). Se prestiamo fede al *Typikon* del Chilandari, Stefan Nemanja, il *protos ktêtor* del monastero, alla sua morte, lascia per iscritto il monastero al figlio Saba (ἐνδιαθήκως καταλιπὼν μοι τὸ μοναστήριον: V. Ćorović, *Spisi svetoga Save, Zbornik za Istoriju, jetik i književnost srpskog naroda*, 17, Beograd – Sremski Karlovci 1928, 28[23-24]), elevando così una trasmissione familiare (da padre a figlio) a progetto nazionale. Credo sia auspicabile il 1197 (piuttosto che 1199: cf. *Actes du Chilandar*, I, 9) come data per il *Typikon* di Saba relativo al Kellion presso Karyes, dedicato a S. Saba l'Antico (Ćorović, *Spisi svetoga Save*, 5-13; trad. inglese a cura di G. Dennis in: *Byzantine Monastic Foundation Documents*, ed. by J. Thomas – A. Constantinides Hero, 4, Washington D.C. 1998, 1333-5). Ben si sa che il *Typikon* di Chilandari si ispira fedelmente a quello dell'Euergetis costantinopolitano: Ćorović, *Spisi svetoga Save*, 14.

[78] Restano valide, anche per il nostro caso, le argomentazioni prodotte da C. Mango, "Les monuments de l'architecture du XIe siècle et leur signification historique et sociale", *Travaux et Mémoires* 6 (1976), 351-365.

liarità romaniche (e più tardi anche gotiche), apparentemente inaspettate.

— Il nesso Bisanzio-Occidente, così ben capibile da quanto detto, si basa su un principio tipicamente bizantino della sovranità imperiale: la *symphonia*. "La letteratura ufficiale dell'agiografia regale costituisce l'espressione stessa della *sinergia* dello Stato e della Chiesa, come anche la simbiosi dello storicismo serbo con la cultura bizantino-slava."[79] Segue come corollario l'esigenza di creare santi propri, rappresentativi di una specifica identità politico-religiosa: Stefan e Sava[80].

Pur se la chiesa della Madre di Dio non presenta tutti i connotati architettonici propri alla Scuola di Raška, giacché originariamente l'edificio appartiene al VI secolo, nondimeno le evidenti variazioni apportate testimoniano che essa si situa perfettamente all'interno di una cronologia di sperimentazione architettonica tipica dei primi decenni della dinastia nemaniade. La fattura del dispositivo di chiusura del santuario, da noi convenzionalmente chiamato *templon*, la ragguardevole altezza della cupola che richiama da vicino la misura dell'asse longitudinale e la richiesta dei quattro archivolti che salgono da una base rettangolare fanno di questo ristrutturato edificio un particolare risultato dell'architettura nemaniade.

Alla Scuola di Raška, dunque, appartiene il diritto d'essere la prima, originale corrente architettonica del nascente stato serbo[81]. La sua ambiguità stilistica, come s'è proposto di dire all'inizio di queste pagine, è stato il naturale sviluppo di una confluenza di diversi fattori (politici, religiosi, economici) nella creazione di una identità in campo architettonico. Prima che l'architettura serba divenisse totalmente "bizantina" nella sua foggia, il tempo di Raška ha mostrato la vitalità di un nuovo ed originale linguaggio architettonico che, conviene dirlo, appartiene, in quel tempo medievale, solo alla dinastia nemaniade. Ciò che, infatti, l'architettura medievale bizantina *tout court* non è riuscita a risolvere — un

---

[79] Bojović, *L'Idéologie monarchique* 154 ss (la traduzione è nostra).

[80] "Le XIIIe siècle, depuis le règne de Stefan le Premier Couronné (1196-1228) et jusqu'à celui du roi Milutin (1282-1321), fut marqué par l'instauration des deux cultes fondateurs, d'abord celui de Siméon Nemanja, père de la dynastie némanide, puis celui de Sava Ier, créateur de l'Église autocéphale de Serbie. Les chrysobulles royaux, avec leurs préambules rhétoriques et narratifs, les acolouthies et autres textes liturgiques, et surtout les textes hagiographiques relatifs à ces deus cultes, et enfin les œuvres pieuses royales avec leurs églises-mausolées et leurs compositions dynastiques (et les généalogies peintes), sont autant de sources plus ou moins contemporaines de tout ce programme idéologique qui fut celui de la théologie politique de l'État serbe." Bojović, *ib.*, 311-2.

[81] Applicabile ancora la differenziazione delineata da G. Millet, *L'ancient art serbe. Les églises*, Paris 1919; d'essa s'avvale anche Mango, *Architettura bizantina*, 173-8. Cf. anche A. Iacobini, s.v. "Architettura", EAM II (1991) spec. 361; S. Petković, s.v. "Serbia", EAM X (1999) 555-563.

tentativo di "storicizzare" il linguaggio architettonico sacro — la famiglia nemaniade lo ha consegnato alla storia dell'architettura. Certo, la chiesa della Madre di Dio a Toplica ha trasmesso solo alcuni dei connotati architettonici rinvenibili nelle prime chiese erette dal gran giuppano Stefan, ma da quanto illustrato in queste pagine essa si iscrive a pieno titolo nel novero di questa scuola progettuale serba, quella di Raška.

Pontificio Istituto Orientale

Aleksandra Filipović
Vincenzo Ruggieri

Summary

The church of the Mother of God, which stands near Kuršumlja, Serbia, has correctly been dated to the reign of Stephan Nemanja. This paper studies in depth the ideology which persuaded the Serbian *župan* to make use of an ancient building as the foundation for a monastery which he later presented as a gift to his wife Anna. In addition, the restoration work carried out in past decades is reanalysed allowing the reader to better envision the project which involved plans formulating the perspective of the sanctuary area. As a point of reference, the authors first consider similar churches found in the nearby Iustiniana Prima and later compare the churches of St Nicholas and St George, also built by Stephen Nemanja. By means of this research, the reader is offered a glimpse of the particular characteristics which constitute the so-called *School of Raška*. These features are set within their historical framework which in turn influenced this new trend in architecture.

Adel Sidarus

Encyclopédisme et savoir religieux à l'âge d'or de la littérature copto-arabe (XIIIe-XIVe siècle)

Pour mon ami Ashraf Alexandre Sadek

À l'âge d'or de la littérature copte d'expression arabe, qui va sensiblement du deuxième quart du XIIIe siècle à la moitié du XIVe (Xe-XIe siècle de l'ère copte des martyrs; VIIe-VIIIe de l'ère musulmane de l'hégire)[1], pour la première fois dans l'Église d'Égypte, il a surgi quatre ou cinq encyclopédies des connaissances religieuses, qu'elles soient strictement théologiques ou ecclésiastiques plus générales: droit, culte, histoire etc. Il s'agissait clairement de faire le point sur les doctrines et pratiques chrétiennes autochtones en fonction de la nouvelle donne culturelle égyptienne arabe. Et en vérité, le siècle d'or de cette littérature a constitué, tout à la fois, «l'apogée de la littérature arabe chrétienne [en général] jusqu'à l'aube des temps modernes [...] et l'âge d'or en absolu de la pensée (au sens fort et universel de l'expression) des Chrétiens du sol égyptien et de leur culture érudite»[2].

Dans ce sens, des considérations d'ordre épistémologique évidentes nous ferons retenir, ici, à peine les trois ouvrages issus de la plume des véritables polygraphes et «encyclopédistes» que furent Abū Isḥāq Ibn al-'Assāl, Abū Šākir ibn al-Rāhib et Abū l-Barakāt Ibn Kabar. Comme nous le verrons pour chacun d'entre eux, ces auteurs avaient abordé les différentes disciplines du savoir humain de l'époque, sciences naturelles et technologiques exclues, avant de produire leur *opus magnum*, respectivement le *Maǧmū' uṣūl al-dīn*, le *Kitāb al-Burhān* et le *Miṣbāḥ al-ẓulma*. Du reste, ces véritables «sommes» témoignent de l'érudition vaste et multiple de leurs auteurs, de même que de l'universalisme de leur horizon. Ceux-ci représentent parfaitement cette classe d'écrivains coptes du siècle qui nous occupe, démontrant «une érudition poussée dans les différentes traditions linguistiques et religieuses, tant anciennes que plus

---

[1] Sidarus 1993. Voir aussi: Sidarus 2002; GCAL, II, 1947, 344-455 (§ 112-40); Coquin 1993, 79-86 (compléments à GCAL).

[2] Sidarus 1993, 459.

récentes ou contemporaines: en plus des philosophes et savants grecs obligatoires et de presque tous les Pères de l'Église, ils connaissent et utilisent abondamment les auteurs musulmans les plus variés et, bien sûr, les grands et moins grands théologiens et exégètes arabes des autres confessions chrétiennes, sans oublier un peu de tradition judaïque »[3].

Par contre, on ne connaît pas grand chose au sujet de Yūḥannā ibn Abī Zakariyyā Ibn Sabbā', placé tantôt au XIIIe siècle, tantôt au XIVe, l'auteur d'*al-Ğawhara al-nafīsa / fī 'ulūm al-Kanīsa* (« La perle précieuse concernant les sciences ecclésiastiques »): une petite encyclopédie à caractère populaire, assez éloignée de l'esprit qui a présidé à l'entreprise savante des autres protagonistes[4].

Dans un autre sens, nous n'incluons pas, dans la catégorie des encyclopédies, l'œuvre du XIVe siècle récemment éditée sous le titre d'*al-Mawsū'a al-lāhūtiyya al-šahīra bil-Ḥāwī li-Ibn al-Makīn* (« L'encyclopédie théologique connue comme *Continens* d'Ibn al-Makīn »)[5]. D'abord, le titre original est *al-Ḥāwī al-mustafād* (« *Amplior Continens* »), avec comme sous-titre: *Muḫtaṣar al-bayān / fī taḥqīq al-īmān* (« Exposé clair et concis de la foi avérée »). Malgré sa qualité et ses dimensions, l'ouvrage offre, en réalité, une réflexion philosophico-théologique, hautement spéculative et dialectique, tantôt apologétique, tantôt polémique, d'autres fois simplement exégétique ou herméneutique, sur un grand nombre de questions religieuses. Rien qui s'apparente à une « somme » systématique et plus au moins exhaustive du savoir religieux. De plus, de son auteur, Ğirğis ibn al-'Amīd Ibn al-Makīn (le Jeune), médecin et prêtre, plus tard moine et ascète, nous ne connaissons d'autres écrits qu'un petit recueil de sermons festifs ou parénétiques au style recherché (*sağ'*)[6].

* * *

[3] Sidarus 1993, 445.

[4] GCAL, II, 1947, 448-49 (§ 136); Samir 1967, 157-64; Idem, « Ibn Sabbā' », in LTK[3], IV (1996), 383. L'édition la plus critique (Samir en prépare une autre pour la *PO*), avec trad. latine, est de V. Mistrih, *Pretiosa margarita de scientiis ecclesiasticis* (Cairo: Centrum Franciscanum Studiorum Orientalium Christianorum, 1966; SOC-Aegyptiaca). Une traduction partielle commentée est apparue tout récemment: *De la Trinité à la Trinité: La christologie liturgique d'Ibn Sabbā', auteur copte du XIIIe siècle* (Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 2007; BEL, 140).

[5] Publiée en 4 tomes au Dayr al-Muḥarraq, 1999-2001, à partir d'un seul manuscrit de la bibliothèque locale. *Continens* reprend le titre de la traduction médiévale de l'encyclopédie médicale *al-Ḥāwī* du célèbre philosophe et médecin arabo-persan, Abū Bakr al-Rāzī, *alias* Rhazès (980-1037).

[6] GCAL, II, 450-53 (§ 139); Coquin 1993, 86. Il s'agit du-fils ou neveu du célèbre historien plus ou moins homonyme. Son frère, al-As'ad Ibrāhim, s'était maintenu haut-fonctionnaire (*kātib*) au Ministère des Armées.

AL-MU'TAMAN ABU ISḤĀQ IBRĀHĪM IBN AL-'ASSĀL est le troisième de quatre frères issus d'une célèbre famille de hauts fonctionnaires de l'État ayoubide, qui exerçaient leur office entre Le Caire et Damas[7]. C'est autour de ces « Aulād al-'Assāl » que s'est articulé le mouvement qui a donné lieu à l'âge d'or de la littérature arabe-copte, sinon chrétienne tout court. Ils se sont en effet distingués comme « protagonistes de l'histoire civile et ecclésiastique de leur communauté religieuse tout au long du XIII[e] siècle, bibliophiles et mécènes des activités éducatives, littéraires et artistiques. Les trois écrivains ensemble (al-Amǧad Faḍl Allāh ne l'est pas, mais a été un grand mécène) n'auront négligé aucun des domaines dont leurs coreligionnaires se soient occupés. Ils sont à la fois philosophes, théologiens, canonistes, biblistes et philologues, sans compter leur activité dans d'autres champs plus circonscrits, comme le comput, l'homilétique ou l'hymnologie »[8].

Pour ce qui est d'al-Mu'taman Abū Isḥāq[9], il semble avoir été prêtre et servi à l'église patriarcale de la *Mu'allaqa*, au vieux Caire, où il doit être décédé dans le dernier quart du XIII[e] siècle. Il s'est imposé à la postérité grâce à sa grosse somme théologique, *Maǧmū' uṣūl al-dīn / wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn* (« Somme des fondements de la religion et de la quintessence de la vérité transmise »)[10], composée entre 1265 et 1270, et à son lexique copto-arabe rimé (à la manière arabe...): *al-Sullam al-muqaffā / Scala rimata*, conclu vers 1265[11]. Parmi ses autres ouvrages, antérieurs ou postérieurs, et moins considérables en termes de dimensions et de programme, on compte: un traité apologétique; une introduction critique aux épîtres de S. Paul[12]; un choix d'homélies de Jean Chrysostome; deux manuels liturgiques (un général sur le culte et les rites[13] et l'autre sur la semaine sainte, en particulier[14]); une collection de sermons et une

---

[7] GCAL, II, 387-88 (§ 123); Samir 1985, 9-21; Cheikho/Héchaïmé 1987, 80-82 (§ 68-72); Wadi 1985; 1987, 129-45; 1997, 75-124.

[8] Sidarus 1993, 446 (avec quelques corrections ou retouches).

[9] GCAL, II, 403-7 (§ 127); *CoptEnc.*, VI, 1748-49 (A.S. Atiya); Wadi 1997.

[10] Bien que largement connu des milieux coptes et européens (on en compte une cinquantaine de mss. !), ce n'est que tout récemment que l'ouvrage a pu être entièrement édité et traduit; voir ci-bas aux *Sources*. L'introduction générale est donnée dans Wadi 1997.

[11] Divulgué dès le milieu du XVII[e] siècle par A. Kircher, dans une publication considérée pionnière, mais par là-même défectueuse, il faut l'évaluer dans son contexte: Sidarus 2004, 6-12 (avec références à nos travaux antérieurs).

[12] Récemment édité par un collectif de moines, sous le titre de *Ablaġ al-wasā'il / ila 'ilm al-Rasā'il* (« Le moyen le plus sûr de s'introduire dans [l'univers] des Épîtres [pauliniennes] »). Mariout: Dayr Mār Minā, 1990.

[13] On trouve dans différentes notices sur notre auteur que cet opuscule porte sur la « morale ecclésiale/ecclésiastique [= chrétienne ?] » à cause du titre quelque peu ambigu: *Ādāb al-Kanīsa*, litt. « Bienséances de l'Église ». Or, en fonction du contenu, il faut entendre: « Usages et bonnes pratiques de la dévotion religieuse et du culte divin ».

[14] Voir à présent l'éd./trad. de Wadi A., « Al-Mu'taman, *Introduzione alla settimana santa* », *SOC – Collectanea*, 33 (2000), 227-49.

Tableau 1 – Al-Mu'taman Ibn al-'Assāl, *Maǧmū' uṣūl al-dīn* (1265-1270) (Synopse des 70 chap.)

Partie I – [Prolégomènes et théologie fondamentale]

1. Écritures saintes et autres sources chrétiennes (inventaire d'auteurs et de leurs ouvrages)
2. Aperçu sur la logique
3. L'essence divine et ses attributs
4. La création du monde
5. Intellect, âme et corps
6. L'abrogation dans la Bible (N.T. *vs.* A.T.)
7. Le principe de récurrence entre la raison et la tradition chrétienne
8. Confessions et doctrines chrétiennes
9. Doctrines hérétiques anciennes
10. Le *Credo* chrétien
11. Textes théologiques importants
12. Textes prouvant la vérité du christianisme
13. Croyances et pratiques chrétiennes

14a. Unicité de Dieu et foi chrétienne

14b. Foi et *praxis* chrétiennes

15. Vérité du saint Évangile

Partie II – Unité et trinité divines

16. Unicité, essence et hypostase
17. L'essence divine
18. Les attributs trins de l'essence divine
19. Les hypostases trines

Partie III – L'Union (christique)

20. Les termes décrivant l'Union
21. Prophéties de l'Incarnation
22. Les raisons appelant à l'Union
23. La nécessité de l'Union
24. Preuves de la divinité du Christ
25. Union du divin et de l'humain sans transformation de l'un dans l'autre
26. Le Verbe s'est fait chair
27. L'Union est l'acte commun de la Trinité
28. L'Union est le propre du Verbe et non du Père ni du Saint-Esprit
29. La procession du Saint-Esprit du Père (seul)
30. Filiation éternelle et filiation temporelle
31. Jésus Christ est dit à la fois éternel et temporel
32. Attribution du divin et de l'humain à J.C. →
33. Distinction de J.C. par rapport aux prophètes
34. L'image de l'union entre corps et âme appliquée à l'Union (christique)
35. Les bienfaits de la Crucifixion
36. Nature de l'Union durant la crucifixion, la mort et l'inhumation
37. Processus de l'union du Verbe avec un homme
38. Sens de l'expression « Verbe uni »

39-44. Polémiques islamo-chrétiennes autour de l'Union christique

45. La Rédemption christique

Partie IV – [Miscellanées]

46. La Vierge Marie
47. Vénération du Crucifix
48. Les icônes
49. Chants et psalmodies
50. Prophètes et messagers
51. Les anges
52. Les démons
53. Le Suprême Pontife (= Patr. d'Alexandrie)
54. Pénitence
55. Confession pénitentielle
56. Décret divin, prédestination et intercession
57. Pauvreté, santé et maladie
58. Le don de la vie et la destinée
59. La mort des corps

Partie V – Eschatologie

60. État intermédiaire de l'âme entre la mort et la Résurrection finale
61. Les signes de la Fin des temps
62. Preuve du retour du non-existant
63. Résurrection finale – textes divers sur ce sujet
64. Les deux modes de résurrection
65. Visions eschatologiques de l'Apocalypse et du Livre d'Ezra
66. Destruction et disparition du monde supérieur et inférieur
67. Opinions diverses sur la résurrection
68. Récompense et châtiment
69. Bienfaits de la prière pour les morts
70. Signes de la venue de l'Antéchrist, son extermination et la Résurrection finale

correspondance variée. On notera, dans le domaine de la philosophie, un remarquable traité sur la logique, qui constitue le ch. 2 du *Maǧmū'*[15]. S'il ne s'est pas distingué dans le domaine du droit ou de l'histoire, c'est que ses frères y avaient eu leur part et que la famille formait un ensemble cohérent et solidaire, dont témoignent les écrits de ses membres[16].

Au Tableau 1, on trouvera le contenu et la structure de la *Somme*[17], qui s'avère, incontestablement, comme la plus globale et complète des trois encyclopédies religieuses que nous analysons dans ces pages. À côté des exposés systématiques ou synthétiques de la doctrine et des croyances et pratiques chrétiennes (coptes) ou des apologies de celle-ci à l'encontre des autres confessions chrétiennes ou des polémiques musulmanes, il offre d'abondants et longs extraits de textes d'autres auteurs, chrétiens ou non[18].

NUŠŪ' AL-ḪILĀFA ABŪ ŠĀKIR IBN AL-RĀHIB (env. 1210-1295) est, lui aussi, un illustre représentant de la Renaissance littéraire dont nous avons parlé, aussi bien que de la classe des notables coptes et hauts fonctionnaires de l'État ayyoubide[19]. Il appartient, lui-même, à une grande famille de notables, tous hommes d'Église en même temps que hauts fonctionnaires. Son père, qui s'était fait moine à un âge avancé, jouissait d'une grande renommée dans l'administration publique et les milieux ecclésiastiques. Connu couramment sous le nom d'al-Sanā' al-Rāhib ou d'al-Rāhib Anbā Buṭrus, il avait été à deux reprises un des grands responsables des finances de l'État et avait joué pratiquement le rôle de patriarche intérimaire durant la longue vacance du siège entre 1216 et 1235. Son fils, al-Nušū', était, lui, diacre au service de la même église al-Mu'allaqa que son contemporain et émule al-Mu'taman, et exerçait une haute fonction, vraisemblablement au Ministère des Armées (*Dīwān al-ǧuyūš*).

Tableau 2 – Abū Šākir Ibn al-Rāhib, *Kitāb al-Burhān* (1270-71)

---

[15] Publié en 1904 déjà par Ḫalil Iddih (*alias* Eddé) et reproduit dans une collection de traités philosophiques et théologiques par L. Šayḫū (*alias* Cheikho) en 1911 (références exactes dans les notices sur l'auteur mentionnées plus haut). Trad. commentée par Nicholas Rescher in: *Studies in Arabic Philosophy* (Pittsburgh, 1967), 111-36.

[16] C'est pour cela, à notre avis, que dans le domaine philologique, il s'est abstenu de rédiger une grammaire en introduction (*muqaddima*) à son dictionnaire, comme cela était courant : son frère, al-As'ad Hibatallāh, en avait déjà rédigé une.

[17] Les intitulés des chapitres sont plutôt descriptifs, ne correspondant pas nécessairement aux titres originaux. Pour ceux-ci, se reporter à l'édition et traduction. Une version anglaise est donnée par Anawati (1990, 247-50).

[18] Sur ces textes et, en général, sur les sources de l'ouvrage, voir Wadi 1997, 184-89 ; version française antérieure dans *Parole de l'Orient*, 16 (1990-91), 227-38. Une synopse bien articulée est fournie par Anawati (1990, 245-46).

[19] Sidarus 1975. Voir aussi GCAL, II, p. 438-45 (§ 134) et notre brève présentation dans ***EI*** XII (= Suppl., fasc. 3-4, 1982), 396a-97a, *s.v.* « Ibn al-Rāhib ».

(Synopse des 50 *quaestiones*)

<table>
<tr><th colspan="2">PARTIE DOCTRINALE</th></tr>
<tr><td>**(Prolégomènes logiques à la christologie)**
1. Composé, essence et attributs
2. Présence différentiée de Dieu dans les créatures
3. L'Union dans le Christ
4. Substance
5. Hypostase
6. Différence entre substance, hypostase et nature
7. Nature
8. La volonté et ses opérations →
[...]
(Théodicée): Chap. 28-40
(Christologie)
41. Le Christ est Dieu et Marie est sa mère, etc.
42. Unité de substance et d'hypostase
43. Forme de présence dans le sein maternel →</td><td>**(Questions diverses)**
(9. Le signe de la croix)
10. Procession du Saint-Esprit → plus bas, col. 1
———
(Prédestination et eschatologie)
44. Le don de la vie et autres dons divins
45. Prédestination et décret divin
46. Formes de l'immortalité de l'âme
[...]
50. Fin du monde et Jugement dernier (*fin*)</td></tr>
<tr><th colspan="2">PARTIE MORALE ET LITURGIQUE</th></tr>
<tr><td>**(Questions morales et disciplinaires)**
11. Ministres pécheurs
12. Blasphèmes contre le Saint-Esprit
13. Justification par la foi et par les actes
14. Circoncision
15. Mariage et divorce
(Eucharistie)
16. L'eucharistie corps et sang du Christ
17. Pain fermenté et pain azyme
18. Le pain de l'eulogie *post communionem*
19-21. [Questions bibliques en relation avec l'eucharistie]
(Pénitence)
22. A propos des paroles du Christ: "Personne n'est bon sinon Dieu..."
23. A propos des paroles du Christ: "Ce que vous aurez lié sur la terre..." →</td><td>**(Questions rituelles et liturgiques diverses)**
24. Sacrifices rituels et idolatrie
25. Ablutions et purification rituelle
26. Adoration du Créateur et non de la créature
27. Le chant du Trisagion → plus haut, col. 1
(9. Le signe de la croix)
[...]
47. Ordres et ministères sacerdotaux
48. Jeûne du Carême
49. Observation des différents jeûnes
→ plus haut, col. 2</td></tr>
</table>

La production littéraire de notre polygraphe, plutôt tardive, se circonscrit entre 1257 et 1270, et comporte quatre ouvrages à caractère encyclopédique, tous encore inédits[20]. Ce sont dans l'ordre chronologique de leur parution:

A) *Kitāb al-Tawārīḫ* — un manuel de chronologie comportant une histoire universelle (islam inclus) et une histoire ecclésiastique copte du type « histoire des patriarches », introduites les deux par des exposés et des tables astronomiques (*zīğ*) et calendaristiques (les différentes ères du monde; le calendrier liturgique, etc.). Identifié aujourd'hui dans trois manuscrits, l'ouvrage a connu un destin exceptionnel en Éthiopie, à la suite de sa traduction en guèze au XVIe siècle[21].

B) Une grammaire copte (*muqaddima*) introduisant un lexique copto-arabe (*sullam*) aujourd'hui perdu[22].

C) *Kitāb al-Šifā* (« Livre de la cure ») — une grosse compilation d'exégèse biblique centrée sur la personne de Jésus-Christ[23].

D) *Kitāb al-Burhān* (« Livre de la Démonstration ») — une somme théologique divisée en 50 questions (*mas'ala*) de grandeur et de qualité inégales[24].

Le Tableau 2 en révèle le contenu schématisé[25]. On notera la diversité des sujets traités, sans ordre logique apparent, à la différence de la somme strictement théologique d'Ibn al-'Assāl. Le *K. al-Burhān / fī l-qawānīn mukmala / wal-farā'id al-muhmala* (« Livre de la Démonstration concernant les lois accomplies et les préceptes négligés ») constituerait plutôt une somme des connaissances ecclésiastiques coptes, sans être

---

[20] Le bien connu *Chronicon orientale* attribué à notre auteur (éd./trad. dans la collection *CSCO*, Beyrouth, 1903, rééd. Louvain, 1955, 1960, 1962) ne représente qu'un compendium postérieur médiocre de la longue partie chronologique de l'ouvrage dont nous parlerons tout de suite (cf. Sidarus 1975, 41-43). Des autres ouvrages qui suivent, à peine des extraits ou des parties ont été (mal) publiés.

[21] A part les sections correspondantes dans Sidarus 1975, p. 50-61, voir à présent l'analyse textuelle de la version éthiopienne, partie astronomique surtout, dans Neugebauer 1988 (voir notre c.-r. critique in *Al-Masāq*, 5, Leeds 1992, 80-82). Notre jeune collègue Samuel Moawad, Leiden, travaille à l'éd./trad. de l'ouvrage.

[22] Sidarus 2004: refonte et mise à jour du chapitre correspondant de Sidarus 1975, 63-83.

[23] Nouveaux témoins manuscrits: Wādi al-Naṭrūn, Dayr al-Suryān, 142 (Lāhūt, *olim* 81, de 1788); Le Caire, Musée Copte, 134 (*olim* 5602, XIXe s.; cf. *BSAC*, 34, 1995, 61, n. 17).

[24] Le traité sur l'avènement du monde publié par G. Troupeau sous le nom d'Ibn al-Rāhib dans *Annales Islamologiques*, 18 (1982), 37-44 (rééd. in: Idem 1995, ch. XIV), ne représente en réalité que de brefs extraits épars du *KB*, effectués par un compilateur anonyme. Il faut corriger en conséquence Sidarus 1975, 162-63, mais aussi Troupeau, quant à la tentative d'identification des deux premiers extraits.

[25] Les intitulés des chapitres sont plutôt descriptifs ne correspondant pas toujours aux titres originaux. Pour ceux-ci, se reporter à Sidarus 1975, 101-15.

pour autant exhaustive: le manuscrit *Vatican, arabe 104*, qui représente un troisième autographe ou « édition », datant de 1282, comporte 230 folios de format B5, écrits en caractères petits et serrés (12-16 paroles/ lignes). Du reste, la valeur de l'œuvre réside plus dans le travail de compilation de l'auteur, que dans l'originalité de sa pensée[26].

ŠAMS AL-RI'ĀSA ABŪ L-BARAKĀT BARṢŪM IBN KABAR appartient, lui aussi, à une famille de notables coptes et fonctionnaires d'État, connue pour sa science et sa richesse[27]. Il est décédé en 1324, à un âge assez avancé, c'est-à-dire qu'il a vécu dans la deuxième moitié du XIIIe siècle et le premier quart du XIVe. Comme dans le cas d'Ibn al-Rāhib, il semble que ce soit à la suite de son abandon de la fonction publique — pour ne pas renier sa foi (décret de 1293 d'al-Malik al-Ašraf) — qu'il se consacre aux sciences religieuses ou à la philologie copte[28]. En effet, c'est en 1300 qu'il est ordonné prêtre, toujours à la *Mu'allaqa*, où il se distingue comme grand orateur grâce au style élégant et à la consistance de ses prêches. Nous pouvons donc affirmer que c'est tout au long de cette dernière phase de sa vie, qu'il aura compilé sa grande somme ecclésiastique, y compris une « édition augmentée »: *Miṣbāḥ al-ẓulma / fī īḍāḥ al-ḫidma* (« Lampe des ténèbres éclairant les rites cultuels »). Avant cela, d'après le témoignage des grands historiens musulmans du XIVe-XVe siècle, il avait collaboré, d'une façon pas suffisamment éclaircie, à la rédaction de la grande chronique, à la fois islamique et égyptienne, *Zubdat al-fikra* (11 ou 24 volumes !), de l'émir mamelouk Baybars al-Manṣūrī (m. 1325), dont il avait été le secrétaire (*kātib*)[29]. Il semble en avoir donné, de plus, un abrégé, le *Muḫtār al-aḫbār* (« Sélection de récits historiques »), conservé dans un manuscrit de l'Ambrosiana à Milan[30].

---

[26] Nous avons eu l'occasion de faire connaître deux petites sections de la Q. 7, qui représentent en effet des extraits d'ouvrages inconnus par ailleurs (*vide infra*).

[27] GCAL, II, 438-44 (§ 134); *CoptEnc.*, IV, 1267a-68a (notice peu exacte !). La plus récente (et complète) notice biographique est due à Samir (2000, 620-27; voir aussi p. 652). – Cet auteur rappelle, entre autres, que le quartier du Caire connu à l'époque comme "Darb Ibn Kabar" était prisé par la haute société de l'époque...

[28] On peut mieux apprécier aujourd'hui l'enjeu que constitue son entreprise lexicographique qui a débouché dans le célèbre *Sullam kabīr / Scala magna*; voir notamment Sidarus 2000, spéc. pp. 14-15 (avec références à nos travaux antérieurs).

[29] Trad. partielle récente de D.S. Richards: Baybars al-Manṣūrī al-Dawadār, *Zubdat al-Fikrah fī Ta'rīkh al-Hidjrah*: *History of the Early Mamluk Period* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1998). Sur la question de la collaboration d'Ibn Kabar et sa part dans l'abrégé évoqué à la suite, voir: *op. cit.*, p. XXI-XXII; *EI*, XII (= Suppl., fasc. 3-4, 1982), 389, *s.v.* « Ibn Kabar », art. de A.H. Saleh, centré sur ce sujet (voir la note suivante); Cheikho/Héchaïmé 1987, p. 90 (§ 88); Samir 2000, 621-22. Ces références se complètent mutuellement, aucune ne s'avérant exhaustive ou définitive.

[30] Ms. C 45 Inf.; cf. le catalogue de Löfgren/Traini (Vicenza, 1975), p. 71. Édition partielle, sous le nom de Baybars al-Manṣūrī, par A.H. Saleh (Beyrouth, 1993). Il y aurait aussi

Tableau 3 – Abū l-Barakāt Ibn Kabar, *Miṣbāḥ al-ẓulma* (env. 1320)
(Synopse des 24 chap.)*

(**Fondements, sources et dogmes du Christianisme**)	(**Institutions ecclésiastiques et liturgiques**)
1. La foi – fondements et articles doctrinaires	8. Construction et consécration des églises
2. Exposé sur le Symbole de la foi orthodoxe	9. Rituel de la coction/consécration du saint-chrême
3. Récit de la vie du Christ	10-13. [*Ordo* de la consécration des différents titulaires des ordres ecclésiastiques]
4. Histoire des Apôtres	14. Moines – consécration et mode de vie
5. Index des canons et des synodes	15. Rituel du baptême et des fonts baptismaux
6. Livres bibliques et ecclésiastiques	16. *Ordo* des offices diurnes et nocturnes
7. Bibliographie des auteurs chrétiens éminents →	17. *Ordo* des célébrations mystagogiques
	18. *Ordo* des périodes du Carême et de la Pâque sainte
(**Chronologie, chronographie et questions diverses**)	19. *Ordo* de la période pentecostale et des fêtes dominicales
23. Épacte et tables calendaristiques	20. *Ordo* des fiançailles et du mariage
24. Chronographie universelle et ecclésiastique ; questions rituelles et liturgiques diverses (*fin*)	21. Rituels funéraires
	22. Ménologe et index des péricopes scripturaires pour les liturgies des fêtes et de l'ordinaire ←

La *Lampe* est une compilation ecclésiastique monumentale et systématique, surtout liturgique, plus qu'une somme théologique à proprement parler[31]. Il existait, du reste, les deux sommes précédentes[32], et l'auteur ne semble pas avoir été enclin à la spéculation et à la théologie systématique[33]. Comme nous pouvons le constater dans le Tableau 3[34], ce n'est que les quatre premiers chapitres ou livres (*bāb*-s) qui traitent de la doctrine chrétienne et de l'histoire sainte. Les trois livres suivants

une copie dans la Bodleian, signalée dans *EI*, III, 1162a, *fine*, qui semble indiquer Ibn Kabar comme auteur ! Ces éléments ont été omis dans la dernière synthèse bibliographique de Samir 2000.

* Intitulés descriptifs plutôt que titres originaux. Pour ceux-ci, se reporter le plus commodément et sûrement à Samir 2000, p. 629-631. Sinon, voir les éditions et traductions.

31 Samir (2000, 631-35) a exposé avec pertinence, à partir des propos mêmes de l'auteur, le but de l'ouvrage.

32 Ibn Kabar ignore la *Ǧawhara nafīsa* d'Ibn Sabbāʿ !

33 Samir (1985, 656-59) a bien démontré que, dans ce domaine, Ibn Kabar est grandement dépendant d'al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl, le plus grand théologien copte.

34 Intitulés descriptifs plutôt que titres originaux. Pour ceux-ci, se reporter le plus commodément et sûrement à Samir 2000, 629-31 ; sinon, voir les éditions et traductions.

constituent une compilation des sources scripturaires (les *uṣūl* bien connus des docteurs musulmans...): recueils canoniques, écritures saintes et littérature religieuse chrétienne (précieux chapitre concernant les écrivains chrétiens, anciens et plus récents). Mis à part les deux derniers livres, à caractère calendaristique et historique, le reste n'est que compilation systématique des textes de la liturgie copte de l'époque[35]. Même la partie du dernier livre, intitulée « Sections diverses » et qui pourrait constituer un ajout postérieur, représente un "fourre-tout" comportant 29 (!) rites et usages particuliers des Coptes[36].

* * *

Les éléments présentés ci-dessus concernant trois grands représentants de la Renaissance copto-arabe médiévale et leurs ouvrages ecclésiastiques encyclopédiques nous paraissent bien éloquents. Alors que celles-ci recensent et vérifient la presque totalité des connaissances et pratiques identitaires de leur communauté religieuse respective, leur mise en contexte nous aura permis de percevoir leur place et le mode de leur intégration dans le cadre global de l'activité sociale et de la production littéraire des chrétiens de la Vallée du Nil à cette époque-là. À leur manière, ces écrivains s'inséraient dans le mouvement encyclopédique arabe d'alors[37]. C'était, du reste, le cas de leurs contemporains d'autres confessions et traditions linguistiques en Terre d'Islam, y compris ceux de la minorité juive, qui aura connu, elle aussi, un grand développement culturel et littéraire, en Andalousie particulièrement.

Il serait donc souhaitable de comparer ces différentes encyclopédies religieuses surgies dans le même contexte culturel et religieux. Rappelons, à titre d'exemple, en langue arabe: le *Livre du Guide* du syro-jacobite Ibn al-Ǧarīr al-Takrītī (XI[e] s.) ou le *Livre de la Tour* du nestorien Mārī ibn Sulaymān (XII[e] s.)[38]; en syriaque, du côté des « occidentaux » : le

---

[35] Certains de ces chapitres ont été édités (critiquement) et annotés par Wadi A.; voir ci-bas dans la Bibliographie concernant les Sources. Pour l'usage liturgique des Écritures saintes, voir Zanetti 1992.

[36] Samir (2000, 635-40) a analysé le contenu de cette partie, qui manifeste une certaine confusion dans la transmission manuscrite. À notre avis, nous devrions voir là l'indice d'une fin précipitée de l'ouvrage (ou d'ajouts postérieurs...), qui aurait ainsi été conclus peu avant la mort de l'auteur. — Aux pages 640-52, Samir donne le texte et la traduction de deux sections (3 et 13) concernant deux usages eucharistiques, qu'il étudie du point de vue historique.

[37] Pellat 1966 ; Paret 1966 ; Blachère 1970.

[38] Voir respectivement GCAL, II, 259-62 (§ 84) et 200-2 (§ 60) ; Coquin 1993, 72-73 et 69. Pour le premier, voir aussi Samir 1976, 217-21 (n° 22.11). Pour le second, on doute à

Candélabre des sanctuaires du grand Grégoire dit Barhebraeus ou le *Livre des Trésors* de Jacques bar Shakko, les deux du XIIIe siècle[39]; en hébreu: les ouvrages respectifs de Juda ben Salomon ha-Cohen ou de Shem Tob Ibn Falaquera, du même siècle[40].

Et pourquoi ne pas évoquer de même les sommes théologiques latines qui se développaient à la même période en Chrétienté occidentale? Nous avions déjà relevé le fait que nos textes coptes rappellent celles-ci, « sans que l'on puisse tracer le moindre contact entre les écoles respectives »[41]. Mais en définitive, cette dernière école n'était-elle pas tout autant tributaire de l'héritage gréco-arabe? Les contacts en Orient et la proximité de l'Espagne musulmane n'avaient-ils pas créé des conditions analogues à l'intégration physique des Coptes dans le grand espace arabo-musulman, dont la civilisation s'imposait sur presque tous les fronts?

Il y aurait lieu, aussi, de regarder du côté de l'empire voisin et émule, celui de Byzance, qui a connu une certaine renaissance entre le Xe et XIe siècle et dont l'interaction avec les différents groupes chrétiens en cause fut évidente[42]. Nous pensons, par exemple, au *Pandecte* du moine Nikon de La Montagne Noire (près d'Antioche), composé au XIe siècle et traduit, précisément, en arabe, au XIIIe, sous le titre d'*al-Ḥāwī al-kabīr* (« Magnus continens »)[43], et, plus tard au XVIe siècle, en éthiopien[44].

---

présent que ce soit lui l'auteur de l'encyclopédie, la composition de celle-ci devant dater de la fin du Xe, début du XIe siècle; voir: B. Holmberg, in *Parole de l'Orient*, 18 (1993), 256-62; B. Landron, *Chrétiens et Musulmans en Irak: attitudes nestoriennes vis-à-vis de l'Islam* (Paris: Cariscript, 1994), pp. 199-203. (Je dois ces précisions à Herman Teule, Nimègue).

39 Voir respectivement *ad* Coquin 1993, 360-61 (chap. sur la littérature syriaque !), et H. Teule, « Jacob bar Shakko, the *Book of Treasures* and the Syrian Renaissance », in: J.P. Monferrer-Sala (ed.), *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007), pp. 143-54. Le second ouvrage a été, plus tard, traduit en arabe; cf. GCAL, II, 269 (§ 89.1).

40 Voir Steven Harvey, *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000). Nous devons cette référence, que nous n'avons pas pu consulter, à notre ami Carlos del Valle (Madrid), qui nous a suggéré les deux ouvrages mentionnés.

41 Sidarus 1993, 454.

42 R. Paret (1966) s'est intéressé précisément au mouvement encyclopédique arabe à cause des parallèles byzantins.

43 GCAL, II, 64-69 (§ 18); Nasrallah 1983, p. 110-22 (ch. paru avant in *Proche-Orient Chrétien*, 19, Jérusalem, 1969, p. 150-61). Pour l'original, voir: H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byz. Reich* (München, 1959), p. 600; K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Litteratur*, 2e éd. (München, 1897), p. 155-56 (§ 65). [Je remercie Herman Teule d'avoir attiré mon attention sur cette précieuse encyclopédie byzantine].

44 GCAL, II,, 66. Ajouter: Guidi 1932, 73-74; C. Conti-Rossini, in *Riv. degli Studi Orientali*, 10 (1925), 502-5 (§ 40); en liaison avec la discussion sur l'auteur de l'original ou de la version arabe, mentionné dans la version éthiopienne par S. Kh. Samir, « Gabriel II [Ibn Turayk]... », DHGE, XIX (Paris, 1981), p. 538-39. M. Kamil (1941, 65, n. 3) a faussement vu

BIBLIOGRAPHIE

Sources[45]

Ibn al-'Assāl, al-Mu'taman Abū Isḥāq, *Mağmū' uṣūl al-dīn*:

— éd. de Wadi Abullif, 4 vols. Cairo/Jerusalem: The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998-1999 (SOC – Monographiae, 6a, 6b, 7a, 7b);

— trad. de Bartolomeo Pirone: *Summa dei principi della Religione*, 2 vols. *Idem*, 1998 et 2001 (*Ibidem*, 8-9);

— éd./trad. du ch. 47 sur la Croix par B. Pirone in: *SOC – Collectanea*, 35-36 (2002-2003), 5-32;

— éd./trad. du ch. 49 sur le Chant d'Église par Georg Graf in: *BSAC*, 13 (1948-1949), 161-78 [pub. en 1952][46].

Ibn Kabar, Abū l-Barakāt, *Miṣbāḥ al-ẓulma*:

— éd./trad. de l'introd. et des livres 1-2 par L. Villecourt *et al.*, *Livre de la lampe des ténèbres...* in: *PO*, 99 (20.4), Paris, 1928;

— éd./trad. du livre 7 par W. Riedel, « Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'l-Barakat... », in: *Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttigen, Phil.-Hist. Klasse*, 5 (1902), 635-706;

— éd. des livres 1-12 (à partir d'un seul ms.) par Samir Khalil, Le Caire: Maktabat al-Kārūz, 1971;

— éd. des livres 13-24 = reprod. facs. d'un ms. du Dayr al-Suryān, aux soins de Ṣamū'īl al-Suryānī. Dayr al-Suryān, 1992;

— éd. des livres 14, 16 et 18 par Wadi A., avec introd. et notes/commentaires en arabe, in: *SOC – Collectanea*, 37 (2004); 35-36 (2002-2003); 34 (2001).

Ibn al-Rāhib, Abū Šākir, *Kitāb al-Burhān*:

— Biblioteca Vaticana, arabo 104: ms. autographe, anno 1282 (« 3e éd. »);

— idem, ar. 117/I + Paris, ar. 202/V: ms. de 1323 (copie d'un autographe de 1281 = « 2e éd. »);

— idem, ar. 116: ms. de 1575-79 (partiellement copie de la famille dépendante de l'original de 1270)[47].

---

dans ce texte en guèze une traduction de l'ouvrage homonyme d'al-Makin mentionné plus haut. Voir à présent: *Encyclopaedia Aethiopica*, ed. by S. Uhlig, vol. II (Wiesbaden, 2005), *s.v.* « Ḥawi », p. 1052a-53a.

[45] Nous retenons les anciennes éditions ou traductions, mentionnées en général dans GCAL, seulement quand elles représentent une contribution de valeur évidente.

[46] Rééd. in: Idem, *Christlicher Orient und schwäbische Heimat: Kleine Schriften*, neu hrsg. von H. Kaufhold, vol. 1, pp. 327-42 (Beirut: Orient-Institut, 2005; BTS, 107a).

[47] Nous avons signalé les mss. sur lesquels nous avons travaillé (en vue d'une éd./trad. partielle en cours). On connaît en tout une douzaine de mss., analysés avec un *stemma*, in: Sidarus 1975, 137-82 (ch. 6). Au contraire des données de Graf (cf. Sidarus 1975, 160), il n'y

— trad. commentée de Q. VII/22 par A. Sidarus, « Une justification originale du "monophysisme" due à un médecin-philosophe copte du XII[e]/XIII[e] siècle ». in: *Études Coptes IX – Onzième Journée d'Études (Strasbourg 12-14 juin 2003)*, éd. A. Boud'hors *et al.*, pp. 355-66. Paris: De Boccard, 2006 (Cahiers de la Bibliothèque Copte, 14)[48];

— trad. commentée de Q. VII/24 par Idem, « Sous l'égide d'Alexandre le Grand: une dispute philosophique sur l'existence du Créateur Suprême... », *Le Monde Copte*, 27 (1997), 201-8[49].

Études

Anawati, G.C. (1990). « The Christian Communities in Egypt during the Middle Ages », in: *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*, ed. by M. Gervers / R.J. Bikhazi, pp. 237-51. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Papers in Mediaeval Studies, 9).

Blachère, R. (1970). « Quelques réflexions sur les formes de l'encyclopédisme en Égypte et en Syrie du VIII[e]/XIV[e] siècle à la fin du IX[e]/XV[e] siècle ». *Bulletin d'Études Orientales*, 23, 7-19. Damas. [Rééd. in: Idem, *Analecta*, pp. 521-40. Damas: Institut Français de Damas, 1975].

CoptEnc. = *The Coptic Encyclopedia*, ed. by Aziz S. Atiya, 8 vols. New York: Macmillan, 1991.

Cheikho, Louis / Héchaïmé, Camille (*alias* Luwīs Šayḫū / Kamīl Ḥišaymeh, 1987). *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en islam (622-1517)*. Texte établi et considérablement augmenté... par C.H. (en arabe: *Wuzarā' al-Naṣrāniyya...*). Roma: Pontificio Istituto Orientale (Patrimoine Arabe chrétien, 11).

Coquin, R.-G. (1993). « Langue et littérature arabes chrétiennes », in: *Christianismes orientaux: Introduction à l'étude des langues et des littératures*, éd. M. Albert *et al.*, pp. 35-106. Paris: Le Cerf (Initiations au Christianisme Ancien, 5).

EI = *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd. (version française), 12 vols. Leiden: E.J. Brill; Paris: Maisonneuve et Larose, 1954-2001.

Guidi, Ignazio (1932). *Storia della letteratura etiopica*. Roma: Istituto per l'Oriente.

Kamil, Murad (1941). « Translations from Arabic in Ethiopic Literature », BSAC, 7, 61-71.

Nasrallah, Joseph (1983). *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite*, III/1. Louvain: Peeters.

---

a qu'un seul ms. au Dayr al-Suryān, l'actuel 143 (*olim* 27, Lāhūt, XIX[e] s. ?), l'autre étant une copie du *K. al-šifā*, comme signalé plus haut.

[48] Texte tiré d'un *Maǧmū'* attribué à Ǧirǧis Ibn Baḫum al-Mutaṭabbib, auteur inconnu par ailleurs.

[49] Texte appartenant clairement au cycle littéraire lié à cette figure universelle. Nous achevons une étude critique sur ce texte, avec une traduction plus rigoureuse et mieux élaborée, à paraître prochainement dans *Arabic Sciences and Philosophy* (Cambridge)

Neugebauer, Otto (1988). *Abu Shaker's "Chronography": A treatise of the 13th Century on Chronological, Calendrical and Astronomical Matters, written by a Christian Arab, preserved in Ethiopic*. Wien: Wiener Akademie der Wissenschaften.

Kussaim, Samir [Khalil] (1967). « Contribution à l'étude du moyen arabe des Coptes: l'adverbe *ḫāṣṣatan* chez Ibn Sabbā' », *Mus*, 80, 153-209[50].

Paret, R. (1966). « Contribution à l'étude des milieux culturels dans le Proche-Orient médiéval: l'encyclopédisme arabo-musulman de 850 à 950 de l'ère chrétienne », *Revue Historique*, 235 (fasc. 477), 47-100.

Pellat, Charles (1966), « Les encyclopédies dans le Monde arabe ». In: *Cahiers d'Histoire Mondiale*, IX/3, 631-58. Paris: UNESCO. [Rééd. in: Idem, *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VIIe-XVe siècles)*, ch. XVIII. London: Variorum Reprints, 1976].

Samir, [Samir] Khalil [Kussaim] (1976), « Bibliographie du dialogue islamo-chrétien: auteurs arabes chrétiens (XIe-XIIe siècles) », *Islamochristiana*, 2, 201-49.

Idem (1985) = Introduction à l'éd./trad. de: Al-Safī Ibn al-'Assāl, *Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*. Turnhout: Brepols (*PO*, 192 [42.3]).

Samir, Samir Khalil [Kussaim] (2000). « L'encyclopédie liturgique d'Ibn Kabar († 1324) et son apologie d'usages coptes », in: *Crossroad of Cultures*: *Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, ed. by H.-J. Feulner *et al.*, pp. 619-55. Roma: Pontificio Istituto Orientale (OCA, 260).

Sidarus, Adel (1975). *Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk*: *Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag (Islamkundliche Untersuchungen, 36).

Idem (1993). « Essai sur l'âge d'or de la littérature copte arabe », in: *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies* (Washington D.C., August 1992), vol. II, ed. by D. Johnson, pp. 443-62. Roma: Centro Italiano de Microfiches.

Idem (2000). « *Onomastica Ægyptiaca*: The Tradition of Thematic Lexicography in Egypt through the Ages and Languages », BSAC, 39, 11-22.

Idem (2002). « The Copto-Arabic Renaissance in the Middle Ages: Characteristics and Socio-Political Context », *Coptica*, 1, 141-60. Los Angeles [Version française, développée et mise à jour, sous presse in: *The Syriac Renaissance. Proceedings of the Expert Meeting* (Nijmegen, 2005), ed. by H. Teule. Leuven: Peeters].

Idem (2004). « L'œuvre philologique copte d'Abū Shākir Ibn al-Rāhib (XIIIe s.) », in: *Studies on the Christian Arabic Heritage* (*in Honour of Father prof Dr Samir Khalil Samir at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*), ed. by R. Ebied / H. Teule, pp. 1-23. Louvain etc.: Peeters (Eastern Christian Studies, 5).

SOC = *Studia Orientalia Christiana*. Cairo / Jerusalem: The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies.

[50] Il s'agit du même auteur que celui des articles signalés sous « Samir... », car la combinaison onomastique a varié avec le temps.

Troupeau, Gérard (1995), *Études sur le christianisme arabe au Moyen Age*. Aldershot: Ashgate (Variorum Collected Studies Series, CS515).

Wadi Abullif (1985). « Bibliografia commentata sugli Aulād al-'Assāl », *SOC – Collectanea*, 18, 29-79[51].

Idem (1987). « Vita e opera del pensatore copto al-Ṣafī Ibn al-'Assāl (sec. XIII) », *Ibidem*, 20, 119-61.

Idem (1997). *Dirāsa 'an al-Mu'taman Ibn al-'Assāl wa-kitābihi* Maǧmū' uṣūl al-dīn *wa-taḥqīqihi* (titre ital. *Studio su* ...). Cairo / Jerusalem: The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies (SOC – Monographiae, 5).

Zanetti, U. (1992). « Abū l-Barakāt et les lectionnaires de Haute-Égypte », in: *Actes du IVe Congrès Copte (Louvain-la-Neuve, 5-10 sept. 1988)*, éd. M. Rassart-Debergh / J. Ries, t. II, pp. 450-62. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste.

47, bvd. Vital Bouhot
F-9220 Neuilly-sur-Seine

Adel Sidarus

SUMMARY

The period between the second quarter of the thirteenth century and the middle of the fourteenth marks the golden age of Coptic literature written in Arabic, and at the same time the culmination of Medieval Christian Arabic literature as a whole. It was in this context that appeared the first Coptic encyclopaedias in absolute.

Three of them deserve special attention because their authors, as our research shows, were polymaths and true encyclopaedists in their way of working. These works are: the *Maǧmū' uṣūl al-dīn* by al-Mu'taman Ibn al-'Assāl, the *Kitāb al-Burhan* by Abu Šākir ibn al-Rāhib and the *Miṣbāḥ al-ẓulma* by Abū l-Barakat Ibn Kabar.

Our study presents the various themes treated in these medieval *summae*, the arrangement of their subject matter and their relation to profane knowledge among other aspects of their composition.

One must keep in mind that these texts emerged in the much larger framework of the evolving cultural and literary currents in the Arabic world of that time. For this reason, it would be well worthwhile in the near future to widen the horizon of this limited study by the way of comparing these writings to similar works of other religious minorities in the Land of Islam, whether Christian or not. Indeed, this comparative approach should also be extended to the coeval and contiguous European and Byzantine worlds in so far as they share in fact the same Monotheistic, Greek, and Mediterranean heritage.

---

[51] Le nom arabe est : Wadi' Abū l-Lif ('Awaḍ). Comme dans le cas de Samir (*vide supra*), l'auteur préfère qu'on l'identifie par son prénom. Ces derniers temps, du reste, il signe : « Wadi A. », ou même vice-versa ; en arabe, avec un simple *alif*, ou bien avec le seul prénom.

Gabriele Winkler

Armenia's Liturgy at the Crossroads of Neighbouring Traditions*

for Nina Garsoïan

Virtually all societies of the past used symbols and rituals as a structured framework to bridge the gap between the reality of the tangible world and the reality of the intangible world beyond, just as societies today turn to ritual in order to deal with the ultimate questions of life.

Ritual serves as an expression of religious views. Indeed, "in many respects the essence of religion is more directly intelligible in its worship than in statements of its principles."[1] Liturgy consists of set rituals that belong to the essential heritage of a people.

The heritage of Armenia's liturgical traditions, its multifaceted layers of origin and early evolution, and in particular its manifold interrelations with the neighbouring traditions, is by no means entirely clear. We still have a long way to go in order to fully understand the various currents that underlay and ultimately shaped the Armenian Rite.

With this presentation, which continues my detailed research regarding the Anaphora of Basil over the past few decades,[2] I hope that by looking into the formative period of the Armenian Eucharistic Prayer, the Anaphora, I might shed some new light on the entangled questions of the formation of the Armenia's rich liturgical heritage.

* Paper delivered at the Louvre on March 26, 2007, under the title: "La liturgie arménienne à la croisée de traditions voisines," during the Cycle of Conferences "Entre Orient et Occident: un Christianisme identitaire" in connection with the Exhibition "ARMENIA SACRA" in Paris at the Louvre from February 21 – May 21, 2007.

[1] Cf. G. Delling, *Worship in the New Testament* (London 1961), xi; and the excellent remarks concerning the function of ritual by R. F. Taft, "The Armenian Liturgy: Its Origins and Characteristics," 13-14, in: Th. F. Mathews, R. S. Wieck (eds.), *Treasures in Heaven. Armenian Art, Religion, and Society. Papers Delivered at the Pierpont Morgan Library, 21-22 May 1994* (Washington 1998), 13-14.

[2] Cf. G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (*Anaphorae Orientales* 2. *Anaphorae Armeniacae* 2, Rome 2005).

I. *The Status Quaestionis*

For quite some time it has been generally assumed that the Armenian liturgy goes back to several waves of differing influences. Very few scholars have dealt with the Syriac parallels; the majority opted rather for an allegedly Cappadocian-Greek and then Byzantine background, with of course some well known later borrowings obviously stemming from Jerusalem. Fundamental agreement exists only on the undeniable borrowings from the Lectionary of Jerusalem plus the Latin influence during the Middle Ages.

If we concentrate our attention above all on the scholarship concerning our chosen paradigm, the formation of the Eucharistic Prayer (= *Anaphora*), we see that it all began with the two learned Armenian monks of the Viennese Mechitarist Congregation, namely Joseph Catergian (= Y. Gat'rčean) and Jacob Dashian (= Y. Tašean), who published their monumental edition and study of the Armenian anaphoras in 1897.[3] Catergian assumed that the five oldest known Armenian anaphoras not only have a Cappadocian origin, but that all of them ultimately go back to Gregory of Nazianzus. According to Catergian the nucleus of the five anaphoras attributed to Gregory the Illuminator, to the venerate Armenian Patriarch Sahak, to Gregory of Nazianzus, to Cyrill of Alexandria, and to Athanasius, constituted some sort of "Codex Liturgicus" of the Church of Cesarea that was subsequently translated into Armenian during the fifth century by the Armenian Catholicos Yovhannēs Mandakuni (478-490),[4] a theory which already Dashian, the co-editor of the munumental study, did not entirely support.[5] Yet Catergian's theory of an alleged Cappadocian origin of these five Armenian anaphoras greatly influenced subsequent publications. At the beginning of the twentieth century several of these Armenian anaphoras in the Catergian — Dashian anthology — those attributed to Gregory of Nazianzus and Patriarch Sahak, the anaphoras of James, Cyrill of Alexandria, and Ignatius of Antioch — were translated into Latin by P. Ferhat, A. Baumstark, and A. Rücker, and published with critical annotations in the prestigious periodical *Oriens Christianus*,[6] founded by Anton Baumstark, the then leading expert on Eastern liturgies.

---

[3] Cf. Y. Gat'rčean, *Srbazan pataragamatoyc'k' Hayoc'. t'argmanut'iwnk' pataragac' yunac', asorwoc' ew latinac'woc' handerj k'nnut'eambk', naxagiteleȯk' ew canōt'ut'eambk'* [Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen, herausgegeben von* P. J. Dashian] (Vienna 1897).

[4] *Ibid.*, 217-219, 328-329, 336-340.

[5] *Ibid.*, 340.

[6] Cf. Catergian – Dashian, 222-242, and P. Ferhat, "Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: 2. Die angebliche Liturgie des hl. Katholikos Sahak," OC n. S. 3 (1913), 16-31; Catergian

Catergian's dubious hypothesis greatly influenced all subsequent publications on the question: the abiding legacy of his seminal publication remains the alleged Cappadocian origins of the earliest layers of the Armenian anaphoras,[7] a questionable theory partially still upheld to the present day.

Catergian's assumptions later on were even extended to include the claim of a major Byzantine influence on the Armenian Rite,[8] already fostered by Brightman's late nineteenth-century English translation of the liturgy of Athanasius, which Brightman categorized as forming part of the Byzantine Rite.[9]

The emphasis on perceiving the Armenian liturgy exclusively through the lenses of its mighty neighbour to the northwest has not only to do with the supposed preeminence of the Byzantine sources for the development of the liturgical practices in the Caucasus. The difficulties have to a large extent their roots also in the far lesser known Armenian and Georgian sources, a problem compounded by the fact that the earliest strata of these sources are characterized *by their often Janus-faced layers of evidence so typical for the early Armenian and Georgian documents*.

– Dashian, 244-254, and P. Ferhat, "Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: 1. Eine dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene Liturgie," OC n. S. 1 (1911), 204-214; Catergian – Dashian, 256-267, and A. Rücker, "Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: 4. Die Anaphora des Patriarchen Kyrillos von Alexandrien," OC 3. S. 1 (1927), 143-157; Catergian – Dashian, 389-411, and A. Rücker, "Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: 5. Die Anaphora des heiligen Ignatius von Antiochien," OC 3. S. 5 (1930), 56-79; Catergian – Dashian, 435-450, and A. Baumstark, "Denkmäler altarmenischer Meßliturgie: 3. Die armenische Rezension der Jakobusliturgie," OC n. S. 7-8 (1918), 1-32. For an overview cf. H.-J. Feulner, "Zu den Editionen orientalischer Anaphoren," in: H.-J. Feulner, E. Velkovska, R. Taft (eds.), *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (OCA 260, Rome 2000), 277-280.

[7] Also present in my article on the Armenian liturgy, written in the early seventies as a novice to the study of the Armenian rite: "Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes in Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluss," OC 58 (1974), 154-172, subsequently often referred to despite the fact that further publications had appeared where I modified my early *summary* of the then *status quaestionis*.

[8] See, for example, M. Findikyan, "Bishop Step'anos Siwnec'i: A source of the Study of Medieval Armenian Liturgy," OKS 44 (1995), 172; R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom* V: *The Precommunion Rites* (OCA 261, Rome 2000), 109, 153, etc.; *idem*, "The Armenian 'Holy Sacrifice (*Surb Patar*[*a*]*g*)' as a Mirror of Armenian Liturgical History," in: OCA 254 (Rome 1997), 180, 181 [= *Variorum Collected Studies Series* (Aldershot / Burlington 2001]; for detailed reviews of the above mentioned contributions of Taft, cf. G. Winkler, "Anmerkungen zu einer wichtigen neuen Untersuchung von R. F. Taft über die auf den Kommunion-Empfang vorbereitenden Riten," OC 86 (2002), 171-191, here: 180-182; *eadem*, in: OC 90 (2006), 284-286.

[9] Cf. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church I: Eastern Liturgies* (Oxford 1896), xcvi-ci, 412-457.

But in the last few decades scholarship on the issue has shifted to a considerable extent, due above all to the manifold and weighty studies on Armenian history by Nina Garsoïan, or Stephen Rapp's important recent contributions to Georgian history. Thus we no longer look exclusively to the Greco-Roman orbit and Byzantium in order to explain the Armenian and Georgian historical — *and therefore also liturgical* — evolution, but investigate much more closely the other clues that point rather to the Iranian and Syriac substrata of the Armenian and Georgian evidence. These scholarly endeavours of the last decades have enabled us today to appreciate the much more complex nature of the Armenian and Georgian sources.

II. *The New Framework of Caucasian Studies*

The new approach with its inherent broadening of perspective is by no means restricted to the investigation of the historical and liturgical sources of the Caucasus, but involves the evidence of other regions of the Christian Orient as well, such as the analysis of Nubian and the Ethiopian Christianity.[10] There is no doubt that the impact of Byzantium is obviously notable throughout the Christian East. But scholars in a variety of disciplines have begun to challenge hitherto held positions concerning the Christian Orient as being dominated almost exclusively by the Greco-Roman world of Late Antiquity, or as being predominantly influenced by Greek models stemming from Byzantium. For it is also undeniably true that politically, socially — *and liturgically* — the regions of the Caucasus formed part of the Iranian cultural orbit as well,[11] includ-

[10] See, for example, the important observation of P. O. Scholz, "Nubisches Christentum im Lichte seiner Wandmalereien," OC 84 (2000), 178-231, here 213: "Immer noch wird der Byzantinismus der nubischen Malerei überschätzt. Bei der nubischen Ikonizität handelt es sich um eine Partizipation an Vorbildern, die nicht byzantinisch, sondern vorbyzantinisch, d.h. lokal und besonders syro-palästinensisch, bzw. koptisch geprägt waren. Es handelt sich also um Vorbilder, die ihrerseits aus der gleichen Wurzel gewachsen war, wie der Byzantinismus selbst."

For the "Syriac flavour" of several of the Ethiopian epicleses and other Syriac connections evident in Ethiopian anaphoras cf. S. P. Brock, "Invocations *to* / for the Holy Spirit in Syriac Liturgical Texts: Some Comparative Approaches," in: R. F. Taft - G. Winkler (eds.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rome 2001), 377-406, here: 381; Winkler, *Die Basilius-Anaphora*, 803-804, 810-813 (s. moreover, my *Indices* concerning the Ethiopian anaphoras, *ibid.*, 887); *eadem*, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 267, Rome 2002), 88 n. 87.

[11] See, for example, C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History* (Georgetown 1963); N. G. Garsoïan, *Armenia between Byzantium and the Sasanians* (*Variorum Reprints*,

ing thereby close ties with the Syrian Church of Mesopotamia.[12] Stephen Rapp's recent contributions to our knowledge of early Georgian History, which provide much food for thought, immediately come to mind here.[13] Already in his introduction to his *Studies in Medieval Georgian History*, Rapp notes:[14]

> I wondered if the ultimate framework of ancient and late antique Caucasia
> had really been the Graeco-Roman world ...
> ... as I turned my attention to the structure, context,
> and content of the corpus [of *K'art'lis c'xovreba*],
> I sensed how utterly different the initial components were
> from their later Byzantine-flavored counterparts.
> The opening section of *K'art'lis c'xovreba* did not strike me as particularly Byzantine.
> Rather they painted Georgian and Caucasian society
> in hues more reminiscent of pre-Islamic Iran ...
> I begun to comprehend a larger issue:
> the Caucasian isthmus as a preeminent Eurasian crossroads,
> an arena of cross-cultural encounters and synthesis,
> and a vital point of contact between the Meditarranean and Near Eastern worlds.
> Equipped with this new perspective I set out to investigate Georgia's affiliation
> with the expansive Iranian cultural world
> and, simultaneously to rethink Georgia's connection
> with the Byzantine Commonwealth ...
> why some indigenous medieval texts embedded the Georgian experience
> within an Iranian matrix
> while others associated it more with the Christian Byzantine empire ...

Similarly, the formation of Armenian Christian identity in the early period took shape in the ever oscillating interactions of Armenia with its neighbours Iran and the Roman-Byzantine empire. Thus, something similar has to be said about Armenia's history as Nina Garsoïan has

---

London 1985); N. G. Garsoïan, J.-P. Mahé, *Des Parthes au Califat. Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne* (*Travaux et mémoires. Monographies* 10, Paris 1997).

[12] Cf. G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (OCA 217, Rome 1982); *eadem*, "Die Tauf-Hymnen der Armenier. Ihre Affinität mit syrischem Gedankengut," in: H. Becker, R. Kaczynski (eds.), *Liturgie und Dichtung* I (*Pietas Liturgica* 1, St. Ottilien 1983), 381-419; *eadem*, *Die Basilius-Anaphora* (as n.10 above).

[13] Cf. his doctoral thesis: *Imagining History at the Crossroads: Persia, Byzantium, and the Architects of the Written Georgian Past* (University of Michigan UMI Diss. 1997 / Nr. 9722070); or his recent publication: *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts* (CSCO 601, subs. 113, Louvain 2003); detailed review by R. Lebon in *Mus* 118 (2005), 396-400.

[14] Cf. Rapp, *Studies*, 1-2.

pointed out in her numerous seminal studies,[15] which she summarizes as follows:[16]

> Both the "received tradition," through which the Armenians
> have preferred to view their past,
> and more recent scholarship, both native and foreign,
> have presented a simplified and unilateral image
> of the character and evolution of Armenian Church over the centuries,
> in its external relations almost exclusively with the West.
> According to the received tradition embodied in the hagiographic cycle
> known under the name of ... Agatʻangełos,
> Armenia was Christianized early in the fourth century by St. Gregory the Illuminator,
> who baptized the country and its king Trdat the Great ...
> Gregory was consecrated primate of Armenia by the bishop of Caesarea of Cappadocia,
> as were his immediate descendants and successors ...
> [Yet] the Armenians also preserved a memory of the mission of St. Thaddeus
> to their country from Edessa in Mesopotamia in earlier apostolic times ...
> Nevertheless, the figure of St. Gregory, with his western Cappadocian connections,
> continued to preside all but unchallenged over the birth of Armenian Christianity ...

Before St. Gregory the Illuminator there seemingly existed well established Christian communities already during the third century as the result of Syrian missionary activities. Testimony to this Syrian influence in the district of Tarōn has come down to us through the *Buzandaran Patmutʻiwnkʻ*, which emphasizes the primacy of St. Thaddeus and the preeminence of the Syrian Bishop Daniēl in Tarōn.[17]

This fifth-century chronicle, the *Buzandaran Patmutʻiwnkʻ*, narrates the events of the fourth century. Its true importance for us lies in the fact that this chronicle mirrors already the Janus-faced historiography of Armenia oscillating between Byzantium and Iran: her initially close contacts with the Syrian Church of Mesopotamia on the one hand, and on the other the tensions created by the hellenophile leanings of Patriarch

[15] Cf. Garsoïan's bibliography (up to 1996) in: J.-P. Mahé, R. W. Thomson (eds.), *From Byzantium to Iran. Armenian Studies in Honour of N. G. Garsoïan* (Atlanta 1997), xvi-xviii.

[16] Cf. N. G. Garsoïan, "The Armenian Church between Byzantium and the East," in: Th. F. Mathews, R. S. Wieck (eds.), *Treasures in Heaven. Armenian Art, Religion, and Society. Papers Delivered at the Pierpont Morgan Library, 21-22 May 1994* (Washington 1998), 3-12, here: 3-4.

[17] Cf. N. G. Garsoïan, *The Epic Histories Attributed to Pʻawstos Buzand* (*Buzandaran Patmutʻiwnkʻ*). *Translation and Commentary* (*Harvard Armenian Text and Studies* 8, Cambridge / Mass. 1989), 86; for Tarōn as "the center of Syrian influence on early Armenian Christianity in the fourth century," see pp. 16 n. 67, 492 ("Tarōn"); *eadem*, "The Armenian Church between Byzantium and the East," 4.

Nersēs, which prompted first his exile, then upon his return led to his murder by the Armenian King Pap.[18]

Nina Garsoïan notes with regard to the *Buzandaran Patmut'iwnk'*:[19]

> As such the [*Buzandaran Patmut'iwnk'*] reflects
> the realities of fourth century Armenian society,
> forgotten or blotted out by later generations,
> with greater accuracy than its more scholarly counterparts,
> who generally present the official point of view
> of the northern tradition (...) within the Armenian church.
> The [*Buzandaran Patmut'iwnk'*] ... allow us to glimpse
> the earlier southern current in Armenian Christianity
> drawn from Syro-Mesopotamia, an orientation
> that was sedulously obliterated by the later, Hellenizing tradition
> introduced by the patriarchs of the house of St. Gregory ...

Nina Garsoïan's findings concerning the nature of the *Buzandaran Patmut'iwnk'* with its Syriac leanings in various sections of this chronicle are fully corroborated by the analysis of:

(1) the vocabulary of credal statements and entire Creeds present in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* (and other early Armenian sources);[20]

(2) in the lengthy excerpt from the Prayer after the Sanctus of the Anaphora of Basil quoted in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* (V:28).[21]

---

[18] Cf. Nina Garsoïan's introduction to her *Buzandaran Patmut'iwnk'*, 1-16; and to the facsimile reproduction of the 1883 St. Petersburg edition of P'awstos (New York 1984), xi-xii.

[19] Cf. Nina Garsoïan's introduction to the facsimile reproduction of the 1883 St. Petersburg edition of P'awstos, xi-xii.

[20] I shall not repeat here my findings concerning the (Antiochene-)Syriac substrata in the early Armenian credal evidence but rather turn to the formation of the Armenian anaphoras and their oscillating provenience. For the evolution of the Armenian creeds, in particular the close contacts with Syria, see the summaries in the following of my studies: *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (OCA 262, Rome 2000), 440, 461-464, 575-591, 593-620, 621-623; *eadem*, "Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen," OC 84 (2000), 159-175; *eadem*, "Anhang zur Untersuchung »Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums« und seine Bedeutung für die Wirkungsgeschichte der antiochenischen Synoden von 324/325 und 341-345," in: R. F. Taft (ed.), *The Formation of a Millennial Tradition: 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001). In Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, November 11, 2000* (OCA 271, Rome 2004), 111-118, 133-151, 151-155, 155-159; *eadem*, "A Decade of Research on the Armenian Rite 1993-2003," in: *ibid.*, 196-201; *eadem*, "Zur Signifikanz eines kürzlich erschienenen Aufsatzes zur Basilius-Anaphora," *Studi sull'Oriente Cristiano* 8 (2004), 33-43; and for the credal statements in the Anaphora of Basil, *cf. eadem*, *Basilius-Anaphora*, 866-876.

This citation from the Anaphora of Basil in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* proves that this anaphora was commonly used in the southern provinces of fourth to fifth century Armenia. Thus this fragment belongs to one of our most important witnesses of the Anaphora of Basil, which the medieval Armenian manuscript tradition attributes to Gregory the Illuminator.[22] This attribution to St. Gregory, who was consecrated bishop in Cappadocia, implicitly links the formation of this Anaphora with the baptismal tradition: according to the *northern* Armenian tradition, reflected in the history of Agat'angełos, it was St. Gregory who baptized the Armenian king and the royal house of the Arsacids. Yet a closer analysis of the contents of the narration of baptism and this alleged Anaphora of Gregory the Illuminator has made it quite obvious that the baptism of the Armenian king shows Syrian connections[23] as does the anaphora. This anaphora does not reflect the Christology of fourth-century *Cappadocia* during the time of St. Basil. Rather, the anaphora sems to have an *Antiochene background often mediated via Syria* in the Armenian versions of this anaphora.

Moreover, we have to remember, that structurally the Anaphora of Basil belongs to the *Antiochene* type of anaphora. So this anaphora is not only liturgically *but also christologically* an Antiochene Eucharistic Prayer.

This anaphora has come down to us in many redactions,[24] among them — to name just the most important texts — the Greek Egyptian version[25] and distinct from this text the Byzantine and Syriac versions,[26] including two different Armenian texts, the earlier being the one attribu-

---

[21] For the (Antiochene-)Syriac layers in the entire Basilius-Anaphora cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 71, 287-288, 303-304, 314, 388-392, 416-417, 431-451, 471-477, 548-549, 550-559, 566-573, 596-601, 626-630, 651-669, 679-692, 698-721, 788-789, 796-804, 809-815, 818-826, 842-861, 871-876.

[22] *Ibid.*, 54 (= ms **M**), 56 (= ms **L**), 60 (= ms **V**), 62-63 (= incipit of the mss **M**, **L**, **V**).

[23] For the Syrian influence on the Armenian Rites of Initiation cf. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* (as n. 12 above)

[24] Cf. H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchung und kritische Ausgabe* (*Theologie des Christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen*, Münster 1931); xxvii ff, and his stemma on p. lxxxvi; Winkler, *Basilius-Anaphora* (as n. 10 above), 9-21, in particular 13-14 (= overview on Engberding's stemma of the interrelationship of the various versions of the Anaphora of Basil).

[25] Cf. A. Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* (*Jerusalemer Theologisches Forum* 7, Münster 2004).

[26] Cf. edition (and Italian translation) of the oldest manuscript, the late eighth cent. *Codex Barberini 336*, with the Byzantine version of the Anaphora of Basil of S. Parenti – E. Velkovska (eds.), *L'Eucologio Barberini gr. 336* (*BELS* 80, Rome ^{2}2000), 57-71 (= *textus*), 263-272 (= *versio*); for the Syriac text cf. I. E. Rahmani, *Missale iuxta Ritum Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum* (Sharfé 1922).

ted to Gregory the Illuminator.[27] As is well known — according to Greek sources, given full attention and credit by several scholars in the past — this anaphora allegedly goes back to St. Basil of Cappadocia.[28] But again, apparently neither of these Greek or Armenian versions reflect the Christology of St. Basil but rather have incorporated throughout the entire Eucharistic Prayer the Christological formulae of the Synod of Antioch in 341. This is true especially for the first Armenian redaction but is also evident in regard to the other Armenian and Greek texts like the second Armenian translation or the Egyptian or Byzantine versions.[29]

III. *The Liturgical Evidence: the Earliest Formation of the Armenian Anaphora*

In this presentation I intend to discuss the initial Armenian anaphora, namely the Anaphora of Basil, which apparently was celebrated in the earliest period as the already cited quotation from this anaphora in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* (V:28) proves.[30] With regard to the Syriac material in the Anaphora of Athanasius, today the only Eucharistic Prayer still in use in the Armenian Church, I refer to the edition and excellent study of the manuscripts by H.-J. Feulner.[31]

1. The Anaphora of Basil as the Oldest Known Armenian Eucharistic Prayer

H. Engberding, who had restricted his study of the Anaphora of Basil to the Prayer before and after the Sanctus, had already pointed out the significance of the two different Armenian redactions. A close analysis of the entire anaphora, including the study of the extant Armenian frag-

---

[27] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 53-67 (= overview on the mss of **arm Bas I**), 112-125 (= the mss of **arm Bas II**), 133-275 (= edition of **arm Bas I** and **arm Bas II**).

[28] For the alleged authorship of St. Basil see the excellent discussion of Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora*, 568-577 (as n. 25 above); see, moreover, Winkler, *Basilius-Anaphora*, 16-18, 877 (as n. 10 above).

[29] Cf. summary in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 866-870 (with respective references to the detailed analysis); *eadem*, "Fragen zur zeitlichen Priorität der ägyptischen kurzen Textgestalt gegenüber den längeren Versionen der Basilius-Anaphora," BBGG III/4 (2007), 243-273.

[30] In the thirties of last century, H. Engberding still considered these fragments as lacking any true significance; cf. Engberding, lxxxii-lxxxiii; see now Winkler, *Basilius-Anaphora*, 67-112, 130.

[31] Cf. H.-J. Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgie-vergleichender Kommentar* (*Anaphorae Orientales* I, *Anaphorae Armeniacae* 1, Rome 2001).

ments and manuscripts of both Armenian redactions, while comparing them with the other versions, has confirmed the preeminence of the Armenian witness.

We know of the Armenian redaction of the Anaphora of Basil through several highly significant Armenian fragments[32] reflecting the first Armenian translation of this anaphora, as well as from several medieval manuscripts containing the complete Liturgy of Basil.

Moreover, two different Armenian versions of the Liturgy of Basil are extant:

(1) the older translation (**arm Bas I**), which the manuscripts attribute not to Basil but to Gregory the Illuminator,[33] though in reality it is an exceedingly important version of the Anaphora of Basil;

(2) the second Armenian translation (**arm Bas II**), by no means always conform to the known Byzantine text, which stems from a later period and is referred to in the Armenian manuscripts as the Anaphora of Basil.[34]

a. Brief Overview on the Armenian Fragments

The oldest and most important witness to the first Armenian translation of the Anaphora of Basil (**arm Bas I**) is undoubtedly the lengthy fragment (**arm Bas I frag**) of the Prayer after the Sanctus in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* (V:28),[35] which offers several important variants to the manuscript tradition of the older translation of the Anaphora of Basil (**arm Bas I**). All these medieval manuscripts of **arm Bas I** with the complete text of **arm Bas I** attribute this anaphora not to St. Basil but to Gregory the Illuminator as was stated already.

Other Armenian fragments,[36] contained (1) in the Consecration of the Catholicos and (2) in the Armenian Blessing of the Oil (Myron), reflect a later shape of the Anaphora of Basil. Both groups of fragments cannot stem from a period prior to the (sixth to) seventh century.[37] They are equally important since they prove that at a later stage, when the details of the Blessing of the Myron and the Consecration of the Catholicos were fixed and had further expanded, excerpts from the Anaphora *of Basil*

---

32 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 67-112 (as n. 10 above).

33 Cf. overview in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 53-67, 130-131.

34 *Ibid.*, 112-131 (as n. 10 above).

35 *Ibid.*, 67-77.

36 *Ibid.*, 67-68, 78-112.

37 *Ibid.*, 85-87, 110.

(and not of the Anaphora of Athanasius) were still incorporated into both: (1) the text of the *Consecration of the Catholicos*, (2) in the text of the *Blessing of the Myron*. These two groups of Armenian fragments differ in crucial aspects:

— the lengthy fragment (**A** + **W₁**)[38] of the Anaphora of Basil in the text of the *Consecration of the Catholicos* (which includes the Introit-Prayer, the Prayer before the Sanctus, the Sanctus *without* the Benedictus, and parts of the Prayer following the Sanctus) belongs to a later witness to the *first* Armenian redaction of the Anaphora of Basil (**arm Bas I**);

— the Armenian fragment (**W₂**)[39] of the Anaphora of Basil in the text of the Armenian *Blessing of the Myron* (consisting of parts of the Prayer before the Santus, the Sanctus *with* the Benedictus, and a short passage of the Prayer after the Sanctus) does not belong to the witnesses of the *Armenian* versions of the Anaphora of Basil at all, *but forms part of the Syriac version of this anaphora*, as has been known (and subsequently ignored) since H. Engberding's seminal study of the Anaphora of Basil.[40] This implies direct Syriac influence to such an extent that the evolution of the Armenian Blessing of the Oil (Myron) evolved in a milieu where even excerpts from the *Syriac* version of the Anaphora of Basil became incorporated into the Armenian Blessing of the Myron. We do not have any precise clarity when and how the Blessing of the Myron really took shape and gradually evolved in the Armenian tradition. Likewise, the early evolution and later expansion of the consecration of the Catholicos has not yet been studied in detail apart from the important initial overview by Ch. Renoux on some manuscripts and their content, as well as G. Winkler's clarifications concerning the manuscripts including details of their relation to the Anaphora of Basil, and the extensive study of C. Guggerotti on the theological aspects of the Ordination Rites in Cilicia.[41]

As was stated already, the Armenian versions of the Anaphora of Basil differ considerably from the extant Egyptian Greek and Byzantine Greek redactions. For the detailed investigation of these redactions I refer to my study on the Anaphora of Basil. In this overview I can only point out some of the differences between the Armenian fragments, in particular the oldest fragment (**arm Bas I frag**) attested in the *Buzandaran Pat-*

---

[38] *Ibid.*, 67-68, 78-105.

[39] *Ibid.*, 67-68, 106-110.

[40] Cf. Engberding, lxxxii, lxxxvi; and in great detail in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 68, 78-79, 106-110.

[41] Cf. Ch. Renoux, "L'ordination du catholicos arménien," in: A. M. Triacca – A. Pistoia (eds.), *Ordination et Ministères* (BELS 85, Rome 1996), 247-274; Winkler, *Basilius-Anaphora*, 78-85, 88 (as n. 10 above). For the Rites of Ordination during the Cilician period cf. C. Gugerotti, *La Liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca Ciliciana. Esiti rituali di una teologia di comunione tra Chiese* (OCA 264, Rome 2001).

mut'iwnk', and the Armenian manuscript tradition of the entire Anaphora of Basil (**arm Bas I**). The anaphora excerpt in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* is restricted to the Prayer after the Sanctus. This Anaphora-Fragment mirrors with great frequency, though not always, the Antiochene Christology mediated via Syriac models.

b. Some of the Significant Differences between the Anaphora-Fragment in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* (arm Bas I frag) and the Armenian Manuscript Tradition of the Entire Liturgy of Basil (arm Bas I)

Several of the more important variant readings reflecting closer Syrian ties are found in connection with the incorporation of citations from the Bible. These citations include passages from the Old Testament, as for example the *Targum*-readings of Ez 1:24 and / or Is 6:2.[42] *The citations from the New Testament were introduced in order to explain the Christology of that period.*[43] These intriguing Bible citations from either the Old and / or New Testament are found in all the fragments, be it **arm Bas I frag**, or the fragments **A** + **W$_1$** and **W$_2$**, just as they are also present, albeit in a different form, in the manuscripts with the entire Anaphora of Basil (**arm Bas I**). Some of the more significant variants include, for example, the following citations:

(1) In general, the Christological statements concern above all the relationship of the Son to the Father as modelled after the Antiochene Christology.

In our first example the Son is described as the "*Light* of glory" of the Father with a highly significant alteration of Hebr 1:3. I provide first the entire Greek and Armenian text of Hebr 1:3 (*including the keywords in Syriac*), then discuss the evidence in the *Buzandaran Patmut'iwnk'*:

(a) ὃς ὢν ἀπαύγασμα (ܨܡܚܐ) τῆς δόξης	որ է լոյս փառաց
(b) καὶ χαρακτὴρ (ܨܠܡܐ)	եւ նկարագիր
τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.	էութեան նորա:

[42] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 463-482 (as n. 10 above).

[43] *Ibid.*, 866-876; *eadem*, "The Theological Implications of the Bible Citations in the Anaphora of Grigor Lusaworič'," *Second Ējmiacin Conference* (at the press); *eadem*, "The Christology of the Anaphora of Basil in its Various Redactions," in: B.D. Spinks (ed.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer* (Collegeville 2008), 112-126.

The concept ἀπαύγασμα was rendered in the Armenian text of Hebr 1:3 by **լոյս** (syr: ܨܡܚܐ), χαρακτήρ by **նկարագիր** (syr: ܨܠܡܐ), ὑπόστασις by **էութիւն**.

Now in several passages of the *Buzandaran Patmut'iwnk'* the term ἀπαύγασμα occurs twice, first rendered by **ծագումն** ("rising"/"sprout"/"dawn"), then the familiar **լոյս** ("light") is mentioned, *both terms* obviously translating ἀπαύγασμα in the Anaphora-Fragment (and two other passages with credal fragments) in the *Buzandaran Patmut'iwnk'*.[44]

This addition of **ծագումն** ("rising"/"sprout"/"dawn") to **լոյս** ("light") in the Armenian Anaphora-Fragment (**arm Bas I frag**), which is absent in the manuscripts containing the entire Anaphora of Basil (**arm Bas I**), has, surprisingly, a Syriac parallel, as the citation of Hebr 1:3 in the East-Syrian Anaphora of Theodore of Mopsuestia demonstrates:

ܢܘܗܪܐ ("light") combined with
ܨܡܚܐ ("sprout"/"radiance"), both obviously rendering ἀπαύγασμα;
and χαρακτήρ (ܨܠܡܐ)[45];

with a further highly interesting variant in the other East-Syrian Anaphora attributed to Nestorius, combining:

ܝܠܕܐ ("offspring"/"sprout") with
ܨܡܚܐ ("sprout"/"radiance), both of which stand here seemingly for ἀπαύγασμα;
and χαρακτήρ (ܨܠܡܐ).[46]

---

[44] Thus the term ἀπαύγασμα occurs in a duplicated form in the *Buzandaran Patmut'iwnk'*. Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 70/71, 80 (as n. 20 above); now with detailed commentary and comparison with the two East-Syrian anaphoras in my *Basilius-Anaphora*, 612-615 (as n. 10 above).

[45] In the Prayer before the Sanctus; for the text cf. J. Vadakkel, *The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. Critical Edition, English Translation and Study* (Diss. of the Pont. Istituto Orientale, publ. in Kottayam 1989), 54/83; for the analysis cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 612-615, here in particular 615.

[46] The variant reading in the East-Syrian Anaphora of Nestorius (here in the Prayer after the Sanctus) is perhaps older than its counterpart in the Anaphora of Mar Theodore. For the text cf. S. Naduthadam, *L'Anaphore de Mar Nestorius. Edition critique et étude* (Diss. of the Institut Catholique, Paris 1992); 189/247-248; for the investigation cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 615 (as n. 10 above).

Note also the reference to the Son as the "Offspring (**ծնունդ**)" of the Father in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* comparable to the East-Syrian ܝܠܕܐ, which is attested in the East-Syrian Anaphora of Addai and Mari as "Offspring of the Most High (ܝܠܕܗ ܕܥܠܝܐ)" and as "Offspring" in the East-Syrian Anaphora of Nestorius (as we have seen); cf. G. Winkler, "On the Armenian Term Ējmiacin and Related Terminology," OCP (at the press); *eadem*, *Entwicklungsgeschichte*, 316-320 (as n. 20 above); *eadem*, "Anhang zur Untersuchung," 144-

Thus we observe a juxtaposition of the Greek and Syriac transmission of Hebr 1:3 in both the *Buzandaran Patmut'iwnk'* as well as these two East-Syrian Anaphoras.

Moreover, the duplication of ἀπαύγασμα in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* by adding **ծագումն** ("dawn") to **լոյս** ("light"), with its striking parallel in the Syriac Anaphora (ܐܣܦܪܐ / ܐܠܗܐ + ܕܢܚܐ), have undoubtedly a common background, the origin of which lies seemingly in Syria.

(2) Another example entails the conspicuous variants in the Christological formulations concerning the Son as "*Image* of the Father" so prevalent in Antiochene Christology. This formula was used to express the relationship of the Son to the Father with borrowings from:

Hebr 1:3 (χαρακτήρ; arm: **նկարագիր**; syr: ܪܘܫܡܐ);
Col 1:15 (εἰκών; arm: **պատկեր**; syr: ܨܠܡܐ);
including rarely also Phil 2:6 (μορφή; arm: **կերպարանք**).

In the Anaphora-Fragment and in the Creeds of the *Buzandaran Patmut'iwnk'* there is an apparent preference for a greater variety of expressions, adopting in variyng combinations **պատկեր** (εἰκών), **նկարագիր** (χαρακτήρ), and the rather rare **կերպարանք** (μορφή), in contrast to the manuscripts with the complete Anaphora of Basil (**arm Bas I**), which attest **նկարագիր** (χαρακτήρ), thus following more closely Hebr 1:3, whereas the evidence in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* varies more widly.[47] Moreover, the testimony of the *Buzandaran Patmut'iwnk'* reflects the early Christology found also in the pre-Nicene synod of Antioch in 324/325, the documentation of which has come down to us only in Syriac.[48]

(3) The verbatim citation of Phil 2:6 in the manuscript tradition of the entire Anaphora of Basil (**arm Bas I**) and the significant variant in the Anaphora-Fragment (and in the Creeds) of the *Buzandaran Patmut'iwnk'*

147 (as n. 20 above); *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 613, 615 (as n. 10 above). For Addai and Mari see also the important contribution of W. F. Macomber, "The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles," in: N. G. Garsoian, Th. F. Mathews, R. W. Thomson (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington D.C. 1982), 73-88, here 85/87.

[47] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 612-625 (as n. 10 above).

[48] For the text of the synod cf. E. Schwartz, *Gesammelte Schriften* III: *Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts* (Berlin 1960), 140-141; I follow the corrections (with regard to Schwartz's rendering of the Syriac text into Greek) suggested by L. Abramowski, "Die Synode von Antiochien 324/325 und ihr Symbol," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975) 356-366, here 359-360; for the Armenian parallels cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 623 (as n. 10 above). See, moreover, my remarks concerning the "Offspring" in note 46 above.

(**arm Bas I frag**) with its adaptation of the terminus technicus ***բնութիւն*** ("nature") comparable to the Syriac term **ܟܝܢܐ** ("nature") used to express the ὁμοούσιος,[49] which is missing in manuscripts with the complete Anaphora of Basil (**arm Bas I**).[50]

(4) The difference in the citation of Phil 2:7 in the context of the Incarnation: here it is the Anaphora-Fragment in *Buzandaran Patmut'iwnk'* (**arm Bas I frag**) that follows with *"he took (**էառ**)* the shape of a servant"[51] the text of Phil 2:7, whereas the manuscripts of **arm Bas I** use the "clothing metaphor" of the early Syriac tradition to express the Incarnation:[52] *"he put on (**զգեցաւ**)* the shape of a servant,"[53] reflecting thereby the early Syriac formulations concerning the Incarnation.[54] Also, the *Creed of Ps.-Evagrius*, our oldest Armenian witness of the Nicene Creed, mirrors this Syriac pattern (in contrast to its parallel in the Armenian *Letter of Sahak*).[55]

Of particular interest here are the other Armenian fragments A + $\mathbf{W_1}$ of **arm Bas I**, since in this context they are our prime witness for the earliest Armenian Incarnation formula, restricted to the simple statement: "and he put on a body (**եւ մարմին զգեցաւ**)"[56] *without the later neologism* (**մարմնացաւ**) already present in all the manuscripts of **arm Bas I**[57] including even the Armenian Anaphora-Fragment in the *Buzandaran Patmut'iwnk'*[58] and the testimony of the Nicene Creed in the *Letter of Sahak*.[59]

(5) The statement concerning the creation "out of nothing" (2 Mak 7:28) in the Prayer *after* the Sanctus in the Anaphora-Fragment transmit-

---

[49] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 626-630, especially 627, 629 (as n. 10 above).

[50] *Ibid.*, 627-630.

[51] *Ibid.*, 74/75 (line 35), 654.

[52] Cf. S. P. Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition," in: M. Schmidt – C. F. Geyer (eds.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Kirchenvätern und ihre Parallelen im Mittelalter* (*Eichstätter Beiträge* 4, Regensburg 1982), 11-38; for the Armenian and Georgian parallels cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 385-398 (as n. 20 above); *eadem*, "Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari*, 117-177 (as n. 20 above); *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 156/157 (line 35), 627-629, 654 (as n. 10 above).

[53] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 156/157 (line 35), 627-629, 654 (as n. 10 above).

[54] *Ibid.*, 651-669.

[55] *Ibid.*, 652-653.

[56] *Ibid.*, 102/103 (line 34), 654: "and he put on a body from the pure (**անարատ**) virgin Mary, the Theotokos." The addition: "Mary, the Theotokos" is a later interpolation.

[57] *Ibid.*, 156/157 (lines 34-35), 654.

[58] *Ibid.*, 74/75 (line 34), 654.

[59] *Ibid.*, 652-654.

ted in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* (**arm Bas I frag**), which is absent at this place in the manuscripts containing the entire Anaphora (**arm Bas I**).[60] The creation "out of nothing" is well attested in *Buzandaran Patmut'iwnk'*, as for example also in the *Creed of Zuit'*.[61] It is, moreover, present in the Acts of Martyrs in Ełišē (in the *Creed of Yovsēp'* and in other credal fragments).[62] This citation of 2 Mak 7:28 with its reference to the creation "out of nothing" in the Prayer *after* the Sanctus is, for example, equally attested in the East-Syrian Anaphora of Theodore of Mopsuestia.[63] Here we are reminded of the congruency (already discussed above) between the citation of Hebr 1:3 in the Anaphora-Fragment (**arm Bas I frag**) in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* and the East-Syrian Anaphora of Theodore of Mopsuestia. In the West-Syrian Anaphora of the Twelve Apostles this statement concerning the creation "out of nothing" was included in the Prayer *before* the Sanctus.[64] For other Syriac parallels within the Armenian redactions of the Anaphora of Basil, which are of great interest, I referr to my detailed study.[65]

*

On the one hand the striking features of the Christology in the Prayer after the Sanctus consist above all of formulations that seek to clarify the *relation of the Son to the Father* on the basis of the Antiochene formulae transmitted via Syriac mediation, most noticeably in the Anaphora-Fragment of the *Buzandaran Patmut'iwnk'* (**arm Bas I frag**), as the congruency with the Syrian tradition seems to indicate. On the other hand it is the *inclusion of "clothing metaphors"* to express *the Incarnation* that is typical for the early Syrian tradition. These characteristic Syriac Incarnation-formula is present in the other fragments (**A** + $\mathbf{W_1}$) and in the

---

60 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 72/73 (= **arm Bas I frag** [line 5]), 156/157 (= **arm Bas I**), 596-601. In the mss **M+L** of **arm Bas I** this statement is found in the Introit-Prayer, likewise in the Armenian fragments **A** + $\mathbf{W_1}$; *cf. ibid.*, 90/91 (line 2), 597, 599.

61 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 81 (as n. 20 above); *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 598 (as n. 10 above); for the other references to the creation "out of nothing," cf. my *Basilius-Anaphora*, 597 n. 31, 600.

62 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 44, 45/46; *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 600 (as n. 10 above).

63 Cf. Vadakkel, 59/85 (as n. 45 above); Winkler, *Basilius-Anaphora*, 597 n. 32.

64 Cf. crit. ed. of A. Raes, "Anaphora syriaca duodecim Apostolorum Secunda," in: *Anaphorae Syriacae* I/2 (Rome 1940) 229-257, here 214/215; Winkler, *Basilius-Anaphora*, 597 n. 32 (referring also to the inclusion of this statement in the Byzantine Liturgy of St. Chrysostom given its affinity with the Syriac Anaphora of the Twelve Apostles).

65 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 877-881 (as n. 10 above).

manuscripts containing the complete Anaphora of Basil (**arm Bas I**) as well.

It was pointed out already that the Anaphora-Fragments **A** + $\mathbf{W_1}$ cannot stemm from a time earlier than the (sixth to) seventh century. Slightly later there is another important witness worth investigating, namely the eighth-century Commentary on the Armenian Daily Office by Step'annos Siwnec'i. The most recent edition of the extant manuscripts with an in-depth study of this Commentary, which has come down to us in a longer authentic and a shorter version, we owe to M. D. Findikyan.[66]

2. The Intriguing Evidence in the Commentary of Step'annos Siwnec'i and its Background

Siwnec'i's Commentary on the Armenian Office is intriguing for two reasons:

(1) Its curious reference to the *"Third Hour"* which in reality consists of the *Liturgy of the Word* before the Eucharistic Prayer or Anaphora, something it was assumed until recently to be without parallel elsewhere in the Christian tradition;[67]

(2) Its various allusions to the Eucharistic Prayer in Step'annos Siwnec'i's mystical interpretation of the Armenian Daily Office. Here the question arises which Anaphora, the Anaphora of Basil or the Anaphora of Athanasius?

Findikyan never poses this question, quietly assuming a priori that it is the Anaphora of Athanasius. Yet there are several clues which seem rather to indicate that Siwnec'i is commenting on the Anaphora of Basil, not on the Anaphora of Athanasius. We are not yet in a position to provide a definite answer to this entangled issue, but these allusions to the Anaphora of Basil cannot simply be dismissed.[68]

For example, in the shorter version of the Armenian Commentary (III:1) we find — among several other parallels with the Anaphora of Basil in the longer and shorter versions[69] — the citation of 2 Mak 7:28

[66] Cf. M. D. Findikyan, *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735): Edition and Translation of the Long and Short Versions with Textual and Liturgical Study* (OCA 270, Rome 2004); for a detailed discussion of Findikyan's translation and investigation cf. G. Winkler, "M. D. Findikyan's New and Comprehensive Study on the Armenian Office," OCP 72 (2006), 383-415.

[67] See now G. Winkler, "Nochmals die 'Dritte Stunde' und die 'Heiligen Mysterien' in syrischen und armenischen Quellen," OCP 73 (2007), 207-222.

[68] Cf. Winkler, "Findikyan's New and Comprehensive Study," 407-415 (as n. 66 above).

[69] *Ibid.*

with its reference to the creation "out of nothing (*յոչընչէ*)."[70] This wording belongs not to the Anaphora of Athanasius, but to the tradition of the Anaphora of Basil.[71]

Likewise the Incarnation formulae used in several manuscripts of the shorter version of the Commentary have adopted the "clothing metaphors" so typical of the Syriac tradition as well as of the Armenian Anaphora of Basil, but not of the Anaphora of Athanasius. Here are several of the passages in the Armenian Commentary on the Daily Office:

> VII:4: "So our Lord *put on* the body of humility"[72]
> VII:5: "Christ, *putting on the body* of the virgin"[73]
> VIII:3a: "To the One, *who put on the shape of a servant*
> (*Զգեցողին զկերպարան ծառայի*) ... be glory ..."[74]

The latter passage is in particular of greatest interest since it obviously was taken over from the Armenian Anaphora of Basil (**arm Bas I**): ***զկերպարան ծառայի զգեցաւ*** (*"he put on the form of a servant"* [Phil 2:7]).[75]

*

[70] For the edition cf. Findikyan, *Commentary*, 102; for the analysis cf. Winkler, "Findikyan's New and Comprehensive Study," 411-412 (as n. 66 above).

[71] Cf. Winkler, "Findikyan's New and Comprehensive Study," 411-412. In the Liturgy of Athanasius there is no citation of 2 Mak 2:28 (*յոչընչէ* / "out of nothing"), but there are several paraphrases concerning the creation out of nothing, all of which show a later vocabulary than the context and the precise wording in the Armenian Commentary or the Anaphora of Basil. So, for example, in the Prayer attributed to Gregory of Narek quoted in the Liturgy of Athanasius ("Thou didst shape [*յօրինեցեր*] ... the complete natures of the entire beings, of all the existences out of no existence [*ամենայն էից յանէից*]"); or in the Prayer accompanying the Trishagion ("who didst lead all creatures out of not-being into being [*ի չգոյէ ի գոյ*]"); and in the Prayer before the Kiss of Peace, which comes, in its wording of the context, closer to the tradition of the Anaphora of Basil ("Lord, God of Hosts, and maker of all that has come into being [*լինելութեանց*], who didst give existence to everthing by leading everything from non-existence to its manifestation [*յանէութենէ զբնաւս ի ցուցակութիւն*]"). For the Liturgy of Athanasius cf. *Pataragamatoyc' Hayastaneayc' aṙak'elakan uḷḷap'aṙ ekełec'woy / Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church* (New York 1950), 24/25, 40/41, 58/59. For the analysis of Siwnec'i's Commentary cf. Winkler, "Findikyan's New and Comprehensive Study," 411-412.

[72] For the edition cf. Findikyan, *Commentary*, 187; for the analysis cf. Winkler, "Findikyan's New and Comprehensive Study," 412 (as n. 66 above).

[73] For the edition cf. Findikyan, *Commentary*, 187; for the analysis cf. Winkler, "Findikyan's New and Comprehensive Study," 412 with n. 82.

[74] For the edition cf. Findikyan, *Commentary*, 193; for the analysis cf. Winkler, "Findikyan's New and Comprehensive Study," 412 (as n. 66 above).

[75] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 156/157 (35), 659-660 (as n. 10 above).

There were and to some extent still are several other unsolved issues begging further scrutiny. One of the main problems concerns the reference to the *"Third Hour"* and the *"Holy Mystery"* (սուրբ խորհուրդ) which Siwnec'i calls ճաշաժամ (*čašažam* = "meal-time," "midday-hour"),[76] which greatly puzzled scholars as several more recent publications show.[77] The central question is: does Step'annos refer here to the Eucharist or not?[78] A comparison with the striking Georgian parallels in the *Georgian Lectionary*[79] and *Iadgari*[80] or Georgian collection of Troparia, makes it quite probable that the Armenian and Georgian evidence have a common background derriving from the same tradition.[81] The congruency in structure, content, and sometimes even in terminology between the evidence in Step'annos Siwnec'i and that of the *Iadgari* and *Georgian Lectionary* is striking: Siwnec'i's reference to ճաշաժամ (*čašažam* =

---

[76] Cf. Findikyan, *Commentary*, 98 (= long version), 185 (= short version).

[77] Cf. R. F. Taft's review of S. P. Cowe's translation of Xosrov Anjewac'is Commentary, in: *Journal of the Society for Armenian Studies* 7 (1994), 175-176; also in: OCP 59 (1993), 275; *idem*, "The Armenian Liturgy," 18-20 (as n. 1 above); M. Findikyan, "Bishop Step'anos Siwnec'i: A Source for the Study of Medieval Armenian Liturgy," OKS 44 (1995), 171-196; G. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie im armenischen Ritus," *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (= Festschrift for E. Metreveli, Rome 2000), 133-154, here: 140-154; and most recently also M. D. Findikyan, *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i* (as n. 66 above); and Winkler, "M. D. Findikyan's New and Comprehensive Study," 396-402 (as n. 66 above); see in addition next note.

[78] For an overview and discussion of the recent contributions cf. Winkler, "Nochmals die 'Dritte Stunde' und die 'Heiligen Mysterien' in syrischen und armenischen Quellen," 207-222 (as n. 67 above).

[79] Cf. M. Tarchnišvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* [*Ve-VIIIe siècle*] (CSCO 188-189, *script. iber.* 9-10, Louvain 1959); H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem* [*vom 5. bis 8. Jahrhundert*] (*Wiener Beiträge zur Theologie* 28, Vienna 1970).

[80] Cf. E. Metreveli, C'. Čankievi u. L. Ǯevsuriani, *Ujvelesi Iadgari* (Tiflis 1980); concerning the *Iadgari* s. also: A. Wade, "The Oldest *Iadgari*: the Jerusalem Tropologion, V-VIII c.," OCP 50 (1984), 451-456; P. Jeffery, "The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian Chantbook (*iadgari*): A Preliminary Report," *Studia Liturgica* 21 (1991), 52-75; *idem*, "The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witness to Jerusalem Chant," *Journal of the American Musicological Society* 47 (1994), 1-38; A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*. II. *Edition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes* (*Patrologia Orientalis* 36/2 Nr. 168, Turnhout 1971), 210; *idem*, "Le *iadgari* géorgien et le *šaraknoc'* arménien," REArm 24 (1993), 89-112, here: 109; Winkler, "Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari*," 117-177 (as n. 20 above).

[81] Cf. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe," 133-154 (as n. 77 above); *eadem*, *Das Sanctus* (as n. 10 above), here part II (pp. 203-241) with the analysis of the Armenian, Georgian, Syriac, and Byzantine troparia for the transfer of the gifts; *eadem*, "Findikyan's New and Comprehensive Study," 396-402 (as n. 66 above).

"meal-time," "midday-hour") corresponds to the Georgian სამხრად (*samhrad* = "at midday") in the *Georgian Lectionary* and *Iadgari*.[82] Also, the Georgian troparion სიწმიდისაჲ (*sicmidisay*), *sung at the transfer of the gifts of bread and wine*, has its precise counterpart in Siwnec'is reference to the սրբասացութիւն (*srbasac'ut'iwn*). Morover, both troparia have their roots in the ἅγιος of Is 6:3 (cf. arm.: սուրբ [*surb* = "holy"]; georg.: წმიდაჲ [*cmiday* = "holy"]).[83] Thus it is most likely that Siwnec'i's reference to the "Holy Mystery" (սուրբ խորհուրդ), which he calls ճաշաժամ (*čašažam* = "meal-time", "midday-hour") does indeed refer to the Eucharist.[84]

In addition, Step'annos Siwnec'i's usage of "Holy Mystery (սուրբ խորհուրդ)" as a reference to the Eucharist is comparable to the Syriac use of *rāzē* ("mysteries"). This Syriac term *rāzē* ("mysteries"), sometimes also "Holy Mysteries", occurs fequently in all the known (East-)Syrian Commentaries, as the following overview demonstrates:[85]

1. **Commentary[86] of the early fifth cent.:[87]**
   frequently: *"Mysteries"*[88]

2. **Theodore of Mopsuestia:[89]**
   Chapt. V-VI is dedicated to the Eucharist;
   the term *"Mysteries"*[90] is used for Baptism and the ajoining Eucharist;[91]
   sometimes: *"Holy Mysteries"*[92]

---

[82] Cf. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe," 133-154 (as n. 77 above); *eadem, Das Sanctus* (as n. 10 above), here part II (pp. 203-241).

[83] Cf. *ibid.*

[84] *Pace* Findikyan, *Commentary*, 440 n. 14, 535 (as n. 66 above); Taft, "The Armenian Liturgy," 18-20 (as n. 1 above).

[85] Cf. Winkler, "Nochmals die 'Dritte Stunde' und die 'Heiligen Mysterien' in syrischen und armenischen Quellen," 211-213 (as n. 67 above).

[86] In I. E. Rahmani, *I Fasti della chiesa patriarcale antiochena* (Rom 1920); ich folge dem Überblick, der Untersuchung und englischen Übersetzung von S. P. Brock, "An Early Syriac Commentary on the Liturgy," JTS 37 (1986), 387-403.

[87] For the date cf. Brock, "Early Syriac Commentary," 387.

[88] *Ibid.*, 391 c, 392.

[89] Edition and English translation by A Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (*Christian Documents Edited and Translated with a Critical Apparatus*, *Woodbrook Studies* VI, Cambridge 1933).

[90] Mingana translates *rāzē* throughout with *"sacrament."*

[91] So already in the heading: cf. Mingana, 1 / 124; during Baptism: 35, 36, 44 / 124, 164, 165, 174; for the Eucharist: 73, 74, 75, 76, 78, usw. / 208, 209, 210, 211, 214, etc.

[92] Cf. Mingana, 105, 110, 114, 116-118, 120 / 244, 250, 255, 257-260, 262.

3. **Ps.-Narsai (Hom. XVII) and Narsai (5.-6. Jh.):**[93]
   here frequently *"Mysteries of the Church"*;[94]
   moreover, reference to the: *"time of the Mysteries"*[95]

4. **Ms D** (= *Brit. Libr. Add. 14538*), in content **6th-7th cent.**:[96]
   "Holy Mysteries"[97]

5. **Gabriel Qaṭrāyā (7th cent.):**[98]
   here *Memrā* V:2 (= dedicated to the Eucharistie): "Ordo (*tešmeštā*) of the *Holy Mysteries*"[99]

6. **Abraham bar Lipeh (7th cent.):**[100]
   "Holy Mysteries"[101]

7. **Anonymus (9th cent.):**[102]
   attests the following terms: (1) *"Mysteries,"*
   (2) *"time of the Mysteries"* (as does Ps.-Narsai),
   (3) *"Third Hour,"* as we will see presently.

All these East-Syrian commentaries refer to the Eucharist as "Mysteries" or "Holy Mysteries" *as does also Step'annos Siwnec'i in his Commentary on the Daily Armenian Office*. Thus the Armenian and Syriac Commentaries concur in speaking of the Eucharist as "Holy Mystery" (as in

[93] Edition of A Mingana, *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina* I (Mossul 1905), 270-298; English translation by R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai Translated into English with an Introduction. With an Appendix by Edmund Bishop* (*Text and Studies* VIII/1, Cambridge 1909).

[94] So in Mingana, 270-272, 277, 291-292, 297, 341; English translation by Connolly, 1-3, 9, 24, 31, 46.

[95] So in Mingana, 272, 275, 278; English translation by Connolly, 3, 6, 9.

[96] Edition and English translation by Brock, "Early Syriac Commentary." For the date *cf. ibid.*, 400.

[97] *Ibid.*, 393 (D 41), 394 (D 53) / 389 (41), 390 (53).

[98] Edition and English translation by S. P. Brock, "Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy," *Hugoye: Journal of Syriac Studies* VI/2 (2003), 1-61.

[99] Cf. Brock, "Gabriel of Qatar's Commentary," 10 / 33.

[100] Edition and Latin translation by R. H. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta. Accedit Abrahae bar Lipeh Interpretatio Officiorum* (CSCO [ser. 2] 76, *script. syri* 32, tom. 92 (Rome 1915). For the date of Abraham's Commentary and its dependence on Gabriel of Qatar cf. W. F. Macomber, "The Liturgy of the Word According to the Commentaries of the Chaldean Mass," in: R. J. Clifford, G. W. MacRae (eds.), *The Word in the World. Essays in Honor of F. L. Moriarty* (Cambridge 1973), 179-190, here: 181.

[101] For Abraham bar Lipeh's Commentary cf. edition and Latin translation by Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 164 / 178 (as previous n.).

[102] Edition and Latin translation by Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum* (CSCO [ser. 2] 64, 71, 72, 76, *script. syri* (ser. 2) 25, 28, 29, 32, tom. 91-92 (Rome 1911-1915).

Step'annos Siwnec'i), or "Holy Mysteries" / "Mysteries" respectively in the Syriac Commentaries.

The fourth "tractatus (*memrā*)" of the ninth-century East-Syrian Commentary of an anonymus author interprets the Liturgy of the Word and the Eucharist.[103] It is of special interest in so far as it refers to the *"Third Hour"* and the *"Mysteries (rāzē),"* which is identical with Ṣtep'annos Siwnec'i's indication of the *"Third Hour"* and the *"Holy Mystery."* In this context we have to emphasize that we have no knowledge about any other Commentary, besides the Syriac and Armenian *Expositio Officiorum*, that refer to the Eucharist as "(Holy) Mystery," and to the *"Third Hour,"* implying with the "Third Hour" obviously the "Liturgy of the Word" before the Eucharistic Prayer. As far as I know, this curious reference to the "Liturgy of the Word" as the *"Third Hour"* occurs only in these two Commentaries.

Both Commentaries have come down to us in question-and-answer form, and both also associate the Third Hour with the descent of the Holy Spirit,[104] neither of which by itself is rare.

The fourth *memrā* ("tractatus") of the East-Syrian Commentary by an anonymus author begins with:[105]

Quare praecepit beatus Īšō'yahb
ut *hora tertia mysteria* conficiamus?

Chapt. VI:1 of the Armenian Commentary of Step'annos Siwnec'i also starts with:[106]

Question concerning the *Third Hour*:
How are the prayers of the *Third Hour* to be understood mystically?

And the following chapt. VII:1 says:[107]

In what manner are we to understand the vesting of the high priest
on the great day of resurrection of the Lord [= Sunday] at the *Third Hour* ...
[alluding then to the various elements of the *Liturgy of the Word*, adding after referring to the Creed:]

---

[103] Cf. edition and Latin translation by Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*:

textus (pp. 1-96): CSCO 72, script. syri 29, tom. 92 (1913)

versio (pp. 5-87): CSCO 76, script. syri 32, tom. 92 (1915).

[104] See my detailed overview in: "Nochmals die 'Dritte Stunde' und die 'Heiligen Mysterien' in syrischen und armenischen Quellen," 216, 219-220 (as n. 67 above).

[105] Cf. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 1 [= *textus*] / 5 [= *versio*].

[106] Cf. Findikyan, *Commentary*, 97 (as n. 66 above).

[107] *Ibid.*, 98.

and the *Holy Mystery* which is called the Hour of the Meal
(**եւ սուրբ խորհուրդն որ ճաշաժամ կոչի**).

In chapt. VII:13 Step'annos Siwnec'i also alludes to the elements of the Liturgy of the Word, including after the reference to the Creed an allusion to the troparia (*srbasac'ut'iwnk'*):[108]

But there: the elevation with the resplendent Throne of the Lord,
supported by the ranks of angels [and]
accompanied by the *srbasac'ut'iwnk'* (**սրբասացութեամբքն**) ...

The *srbasac'ut'iwn* is a technical term and has its roots in the exclamation of the "Holy" of Is 6:3 as does the Georgian *sicmidisay*, as was stated already above.[109] The Armenian *srbasac'ut'iwn* and the Georgian *sicmidisay* refer to the troparion *sung during the transfer of bread and wine*. The plural indicated in Step'annos Siwnec'i possibly indicates either the varying troparia used in connection with the transfer of gifts, or the Armenian custom of singing several troparia during the transfer of bread and wine as is the case today.[110] In today's Armenian Liturgy of Athanasius three troparia are sung at this transfer of the gifts:[111]

— an invariable troparion, the **մարմին տէրունական** ("The body of the Lord") which is identical with the East-Syrian *'ōnītā d-rāzē* ("refrain of the Mysteries")[112]
— a variable troparion (referred to as *srbasac'ut'iwn*)
— the Cherubikon.

The identity between today's invariable Armenian troparion **մարմին տէրունական** ("The body of the Lord") and the East-Syrian *'ōnītā d-rāzē* ("refrain of the Mysteries") is worthy of note.

Already the Armenian and East-Syrian *Expositio Officiorum* show a striking affinity: both treat the *Liturgy of the Word* as part of the Daily Office by referring to it in a highly unusial fashion as *"Third Hour"*; both relate this hour with the descent of the Holy Spirit; and both speak of the *Eucharist* as *"Holy Mystery"* or *"Mysteries"* respectively. This *"Third Hour,"* in reality the *Liturgy of the Word* in both Commentaries, consists of an Introit accompanied by a psalm and the Trishagion,[113] the Readings,[114]

---

[108] *Ibid.*, 104.

[109] See above, text in connection with the notes 80-81.

[110] Cf. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe," 143-153 (as n. 77 above); *eadem*, *Das Sanctus*, 218-225 (as n. 10 above).

[111] Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 218-225 (as n. 10 above).

[112] *Ibid.*, 218-220, 231.

[113] East-Syrian *Expositio*: IV, 4-10; cf. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 3-9 [= *textus*] / 6-11 [= *versio*]; Armenian *Expositio*: VII, 1.5.13; for the edition cf. Findikyan,

the Creed,[115] and the transfer of the gifts accompanied by a troparion, called in the Armenian Commentary *srbasac'ut'iwn*, and in the East-Syrian Commentary *'ōnītā d-rāzē* ("refrain of the Mysteries").[116]

These common elements: in particular the exceedingly rare and most unusual identification of the *Liturgy of the Word* (before the Eucharist) with the *"Third Hour"*; the reference to the *"Holy Mystery"* as a separate element following the Creed in Step'annos Siwnec'i, or the *"Mysteries"* with the *"Third Hour"* in the East-Syrian Commentary; and the troparion at the transfer of bread and wine called "refrain of the Mysteries" (*'ōnītā d-rāzē*) in the East-Syrian *Expositio*, which corresponds to the Armenian *srbasac'ut'iwnk'* (pl.) in Step'annos Siwnec'i; are all best explained by assuming a common Syrian origin.

*

After all we have uncovered by investigating more closely the details of the formulations of the Armenian Anaphora in the formative period — namely the evidence in the earliest and later Armenian fragments including the formulae in extant manuscripts containing the complete text of the Armenian Anaphora of Basil — we must conclude that the formula-

Commentary, 98, 100-101, 104 (as n. 66 above); for the analysis cf. Winkler, "Nochmals die 'Dritte Stunde' und die 'Heiligen Mysterien' in syrischen und armenischen Quellen," 217, 220 (as n. 67 above).

[114] East-Syrian *Expositio*: IV, 4-10; cf. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 9-26 [= *textus*] / 12-26 [= *versio*]; Armenian *Expositio*: VII, 1.8; for the edition cf. Findikyan, *Commentary*, 98, 102-103 (as n. 66 above); for the analysis cf. Winkler, "Nochmals die 'Dritte Stunde' und die 'Heiligen Mysterien' in syrischen und armenischen Quellen," 217, 220 (as n. 67 above).

[115] The Creed *follows* the transfer of the gifts according to Syrian custom, in contrast to the Armenian tradition, which has placed the Creed *before* the transfer of bread and wine; Creed in the East-Syran *Expositio*: IV, 17; cf. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 40-41 [= *textus*] / 29-40 [= *versio*]; Armenian *Expositio*: VII, 1.9.13; for the edition cf. Findikyan, *Commentary*, 98, 103, 104 (as n. 66 above); for the analysis cf. Winkler, "Nochmals die 'Dritte Stunde' und die 'Heiligen Mysterien' in syrischen und armenischen Quellen," 217-218, 220 (as n. 67 above).

[116] The troparion (*srbasac'ut'iwn*) *follows* the Creed according to the Armenian tradition, in contrast to the East-Syrian custom where it *preceeds* the Creed; Syriac troparion (*'ōnītā d-rāzē*) in the East-Syrian *Expositio*: IV, 14-15; cf. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 33-37 [= *textus* and *versio*]; Armenian troparion, in Siwnec'i in plural (*srbasac'ut'iwnk'*) in the Armenian *Expositio*: VII, 13; for the edition cf. Findikyan, *Commentary*, 104 (as n. 66 above); for the analysis cf. Winkler, "Nochmals die 'Dritte Stunde' und die 'Heiligen Mysterien' in syrischen und armenischen Quellen," 218-220 (as n. 67 above). For the Georgian evidence in the *Georgian Lectionary* and *Iadgari*; cf. Winkler, "Findikyan's New and Comprehensive Study," 396-401 (as n. 66 above); *eadem*, *Das Sanctus*, 206-217 (as n. 10 above).

tions in these Armenian texts show conspicuous parallels and affinity with the Syrian tradition. But even the eighth-century Commentary on the daily Armenian Office by Step'annos Siwnec'i with its intriguing allusions to the Anaphora of Basil; as well as Siwnec'i's reference to the Liturgy of the Word as "Third Hour" and to the Eucharist as "Holy Mystery," reflect an undeniable relationship with the ninth-century anonymous East-Syrian Commentary, thereby pointing again to a common tradition with Syrian connections.

Thus the formulae of the nucleus and their early evolution in the Armenian Eucharist seemingly took shape via Syrian mediation, as the many clues suggest. If there were Byzantine connections, they obviously did not concern the main formulations in the Armenian Liturgy. Perhaps at a much later period, when the *beginning* of the Liturgy *and the sections after the Anaphora* were expanded to a considerable extent, the Byzantine Liturgy served as a model for the evolution of these parts. But this is another story that still remains to be investigated.

Fürststrasse 3
D-72072 Tübingen
Deutschland

Gabriele Winkler

SUMMARY

It is generally assumed that Armenia's Liturgy has a Cappadocian origin and is closely related to the Byzantine Rite. The presentation challenges these hitherto held positions, proving that the oldest Armenian Eucharistic Prayer (Anaphora) belongs liturgically to the Antiochene type of Anaphora, just as its Christological formulae are Antiochene in origin. Moreover, the investigation of these Antiochene Christological formulations in the Anaphora-Fragment contained in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* suggest Syrian roots.

Even Step'annos Siwnec'i's 8th cent. Commentary on the daily Armenian Office, with its curious allusions to the "Third Hour" (which in reality is the Liturgy of the Word before the Eucharist proper), and to the "Holy Mystery" (= Eucharist), show a striking affinity with an anonymous 9th cent. East-Syrian Commentary. Other parallels are found in the Georgian Lectionary and the *Iadgari*. Furthermore, Siwnec'i seems to allude on occasion to the Anaphora as that of Basil rather than that of Athanasius, as was hitherto assumed. It is generally assumed that Armenia's Liturgy has a Cappadocian origin and is closely related to the Byzantine Rite. The presentation challenges these hitherto held positions, proving that the oldest Armenian Eucharistic Prayer (Anaphora) belongs liturgically to the Antiochene type of Anaphora, just as its Christological formulae are Antiochene in origin. Moreover, the investigation of these Antiochene Christological formulations in the Anaphora-Fragment contained in the *Buzandaran Patmut'iwnk'* suggest Syrian roots.

Aldo Corcella

Due citazioni dalle *Etiopiche* di Eliodoro nella *Retorica* di Antonio di Tagrīt*

1. Antonio di Tagrīt visse in età 'abbāside; Barebreo lo considerava un contemporaneo e sodale di Teodosio di Edessa, e per quanto tale notizia non sia totalmente certa una datazione al IX secolo ha qualche elemento di verosimiglianza[1]. Autore di varie opere in siriaco[2], ha principalmente legato la sua fama a un trattato di retorica in cinque libri, che tra i molti motivi d'interesse ha anche quello di illustrare la profonda penetrazione della letteratura greca nella cultura di lingua siriaca[3].

---

* Ringrazio Paolo Bettiolo, Nunzio Bianchi, Marco Di Branco, Ēliya Seven, Gabriel Yalgin e specialmente John W. Watt per i molti preziosi consigli.

[1] Barebreo, *Chron. eccl.* I 361-363 Abbeloos-Lamy, riconosceva Teodosio in un personaggio citato da Antonio (ved. *infra*, n. 55) e la notizia venne valorizzata da I. A. Barṣaum, *al-Lu'lu' al-Manṯūr*, Ḥalab 1956², pp. 415 e 418-421 (= I. A. Barsoum, *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*, Piscataway, NJ 2003², pp. 381 e 383-386); fondate riserve furono però espresse da W. Strothmann, *Die Schrift des Anton von Tagrit über die Rhetorik*, in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, hrsg. vom Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte, Göttingen 1968, pp. 199-216: 199-201. La datazione al IX secolo è giudicata comunque «an interesting possibility» da J. W. Watt (*CSCO* 481 [ved. *infra*, n. 11], pp. V-X), e aspetti dell'opera di Antonio che troverebbero in quest'epoca un'ottima collocazione sono stati messi in luce, tra gli altri, da H. J. W. Drijvers, *Antony of Tagrit's Book on the Good Providence of God*, in *V Symposium Syriacum 1988* (OCA 236), Roma 1990, pp. 163-172: 163-166.

[2] Grazie al manoscritto Br. Lib. Add. 14726 sono noti uno scritto sul *myron* (su cui informa R. Messling, *Die Schrift des Anton von Tagrit "über das Myron"*, in *Paul de Lagarde* cit., pp. 150-161), un trattato sulla provvidenza (di cui rende conto Drijvers, *Antony of Tagrit's book* cit.) e quattro inni liturgici (mentre non va attribuito ad Antonio il cosiddetto *carmen contra calumniatores*: P. Bäss, *Gebete des Anton von Tagrit*, in *Paul de Lagarde* cit., pp. 8-18); nel Br. Lib. Add. 17208 sono inoltre conservati otto testi metrici, tra cui cinque epistole contenenti consolazioni, invettive e encomi (su questi ultimi sta lavorando Aaron M. Butts; per le considerazioni teoriche di Antonio sui panegirici si veda J. W. Watt, *Syriac Panegyric in Theory and Practice. Antony of Tagrit and Eli of Qartamin*, Mus 102, 1989, pp. 271-298). Ulteriori dettagli in Barṣaum, *al-Lu'lu'* cit., pp. 419-421 = *The Scattered Pearls* cit., pp. 385-386; J. M. Fiey, *Tagrît. Esquisse d'histoire chrétienne*, OS 8, 1963, 283-341 (rist. in J. M. Fiey, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, London 1979): 317-318; M. G. Breydy, *Précisions historiques autour des oeuvres d'Antoine de Tagrit († ca. 840 A.D.) et les manuscrits de St. Marc de Jerusalem*, in G. Wiessner (hrsg.), *Erkenntnisse und Meinungen, II. Festschrift W. Strothmann* («Göttinger Orient-Forschungen. Reihe Syriaca» 17, 1978), pp. 5-62: 23-32.

[3] Sulla *Retorica* di Antonio sono fondamentali i vari studi di John W. Watt, che di volta

OCP 74 (2008) 389-416

Agli inizi del '900, il testo della *Retorica* risultava ancora conservato in forma pressoché completa (il finale dell'opera è perduto) in tre manoscritti antichi[4]: uno, del 1403, custodito nel monastero di san Matteo presso Mosul [32 Dōlabānī = 7 Sākā][5]; uno, degli inizi del XV secolo, attestato nelle biblioteche del Ṭūr 'Abdīn, tra il monastero di sant'Anania (Deir Za'farān) e la città di Midyāt[6]; e uno, vergato tra XIV e XVI secolo, appartenente al monastero di san Marco a Gerusalemme [32* Baumstark = 230 Dōlabānī][7]. Fondandosi su due di questi manoscritti (presumibilmente quelli di san Matteo e sant'Anania/Midyāt), il patriarca cattolico Raḥmānī fornì nel 1909 un testo a stampa parziale della *Retorica*, comprendente indicazioni sommarie sui primi quattro libri e il testo del quinto[8]; mentre tra il 1909 e il 1920 il futuro patriarca siriaco ortodosso Afrām Barṣaum predispose per un'edizione mai portata a termine un manoscritto, frutto di collazione da tutti e tre gli esemplari antichi e caratterizzato dalla presenza di molteplici varianti, oggi conservato a Lovanio [*CSCO* syr. 05][9]. Nei terribili eventi che colpirono le comunità cri-

---

in volta saranno citati; non ho veduto P. E. Eskenasy, *Antony of Tagrit's Rhetoric Book One. Introduction, Partial Translation, and Commentary*, Ph.D. Harvard 1991.

[4] Per il quadro della tradizione qui di seguito tratteggiato, e per ulteriori dettagli, si vedano A. Rücker, *Das fünfte Buch der Rhetorik des Anṭûn von Tagrit*, OC S.III 9, 1934, pp. 13-22; Strothmann, *Die Schrift* cit., pp. 201-207; M. G. Breydy, *Précisions historiques* cit.; Watt, *CSCO* 480 [*infra*, n. 11], pp. XI-XXV; J. W. Watt, *The Recovery of an Old Text. Scribes, Scholars, Collectors and the* Rhetoric *of Antony of Tagrit*, «The Harp» 16, 2003, pp. 285-295.

[5] F. Y. Dolabāni, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Syrian Churches and Monasteries*, Aleppo 1994, p. 485; Y. Ḥabbi, I. Sakā, B. Ḥaddād, B. Dāniyāl, Y. Ibrāhīm, Y. Ḫ. al-Bāzı, B. Ḥaddād, *Fahāris al-maḫṭūṭāt al-suryāniya fi al-'Irāq. Catalogue of the Syriac Manuscripts in Iraq*, II, Baghdad 1981, p. 77.

[6] I. A. Barṣaum, che usò il manoscritto per il suo progetto di edizione, lo menziona in *al-Lu'lu'* cit., p. 419 (= *The Scattered Pearls* cit., p. 384) senza indicarne alcuna segnatura e dandolo ormai per disperso; né mi pare di trovarne traccia in F. Y. Dōlabani, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Za'faran Monastery*, Aleppo 1994.

[7] Già noto con la collocazione 32* (A. Baumstark, *Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markosklosters in Jerusalem*, OC N.S. 3, 1913, pp. 128-134: 132), il manoscritto fu in seguito catalogato da Barṣaum con un numero che è riportato come 231 in *al-Lu'lu'* cit., p. 419 e n. 1 (= *The Scattered Pearls* cit., p. 384 e n. 2) e, sulla sua scia, da Breydy, *Précisions historiques* cit., pp. 23, 28-29, 47; nel catalogo redatto da F. Y. Dōlabani è però registrato sotto il numero 230 (sia pur con la segnalazione marginale di un errore: *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, Aleppo 1994, p. 429).

[8] *Ktābā d'al īda'tā d-rhiṭrūtā da-'bīd l-dayrāyā bḥīrā wqaššīšā Myatrā 'Anṭūn rhiṭor suryayā Tagrītnāyā*, Šarfeh 1909. La rarissima edizione è in genere indicata nelle bibliografie come quinto volume degli *Studia Syriaca* che Raḥmāni andò pubblicando a partire dal 1904, ma si veda Watt, *CSCO* 481 [*infra*, n. 11], p. XIII e *The Recovery of an Old Text* cit., pp. 286-290; una riproduzione può ora essere consultata presso il sito <http://www.lib.byu.edu/dlib/cua/>.

[9] Ne rende conto A. de Halleux, *Les manuscrits syriaques du* CSCO, Mus 100, 1987, pp. 35-48: 38.

stiane siriache a partire dal 1915 il manoscritto di Midyāt andò però disperso; e anche del manoscritto di Gerusalemme paiono essersi perse le tracce dopo il 1949. Lo stesso codice di san Matteo rimaneva d'altronde inaccessibile, almeno in occidente; di esso erano state però prodotte varie copie, tra cui una del 1895, ora a Harvard [Houghton Library, Syr. 125], e una del 1904, ora a Lovanio [*CSCO* syr. 06], lavorando sulle quali Martin Sprengling e Rubens Duval avevano tra l'altro scoperto che il *Libro dei dialoghi* di Ya'qūb bar Šakkō (XIII secolo) ha valore di testimone indiretto per vari brani dell'opera di Antonio, ripresi in maniera molto letterale[10]. Queste accidentate vicende tradizionali e le conseguenti difficoltà di ricostruzione stemmatica spiegano perché, quando nel 1986 John W. Watt pubblicò l'edizione critica e la traduzione inglese del quinto libro della *Retorica* nel *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, scelse nella sostanza di riprodurre il testo di Raḥmānī, segnalando però accuratamente in apparato le varianti di Ya'qūb bar Šakkō e quelle dei manoscritti di Harvard, di Duval e di Barṣaum (gli ultimi due, peraltro, divenuti accessibili solo quando l'edizione era già in bozze); alcune di queste varianti erano comunque preferite nella traduzione[11].

Nell'introduzione e nelle note alla traduzione, a integrare quanto già Raḥmānī aveva individuato, Watt forniva una serie di illuminanti indicazioni sulle fonti adoperate da Antonio, sicché solo pochi punti restavano oscuri; tra questi, due citazioni presenti nella sezione del trattato dedicata alla metafora[12]. La prima si legge proprio in apertura; la riporto di seguito nel testo siriaco e nella traduzione inglese di Watt[13]:

ܦܘܫܩܐ ܕܝܢ ܘܦܠܣܘܦܐ ܐܡܗܬܗܝ : ܐܡܬܗ̇ ܕܠܡܠܦܢ

ܐܝܪܐ ܒܐܝܪܐ ܡܦܫܩܝܢ : ܘܡܦܩܢܗ ܕܗܘ ܕܪܕܝܐ

[10] Si vedano R. Duval, *Notice sur la Rhétorique d'Antoine de Tagrit*, in C. Bezold (hrsg.), *Orientalische Studien Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet*, Giessen 1906, I pp. 479-486; M. Sprengling, *Antonius Rhetor on Versification*, «American Journal of Semitic Languages and Literature» 32, 1916, pp. 145-216; Id., *Severus Bar Shakko's Poetics, Part II*, ibid., pp. 293-308.

[11] *The Fifth Book of the Rhetoric of Antony of Tagrit*, edited/translated by Watt, *CSCO* 480/481 = *Scriptores Syri* 203/204, Lovanii 1986.

[12] Per le dottrine di Antonio sulle figure retoriche si veda J. W. Watt, *Antony of Tagrit on Rhetorical Figures*, in *IV Symposium Syriacum 1984* (OCA 229), Roma 1987, pp. 317-325.

[13] Rispettivamente *CSCO* 480, p. 74,10-19; *CSCO* 481, pp. 62,34 – 63,9. Per questa parte dell'opera il manoscritto di san Matteo era lacunoso, e così i suoi apografi di Harvard e di Duval, sicché Watt fondava il testo sull'edizione di Raḥmānī — quindi in fin dei conti, probabilmente, sul manoscritto di sant'Anania/Midyāt — segnalando in apparato le seguenti varianti del manoscritto di Barṣaum (B) e di Ya'qūb bar Šakkō (J): ܕܪܕܝܐ] ܕܪܕܝܗܘܢ J | ܪܕܘܫܠܗܘܢ] ܪܕܝܗܘܢ BJ | ܕܡܦܩܢܐ] plur. J . ܕܡܦܩܢܗܘܢ] ܕܡܦܩܢܗܘܢ B | ܢܨܚܐ om. B | ܕܬܠܬܐ] ܬܠܬܐ BJ. In quest'ultimo caso la traduzione mostra come Watt preferisse la variante di BJ (a ragione, credo; ved. anche *infra*, n. 18).

ܠܕܡܘܬܐ ܠܗ ܩܪܝܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܟܢܪܐ ܡܫܟܢܐ ܡܛܠ ܐܣܟܡܐ
ܕܟܘܠܠܬܗ ܘܕܣܠܝܠܘܬܗ. ܘܗܝ ܡܠܬܐ ܕܟܪܝܡܝܐ ܡܩܠ ܠܝ
ܟܪܝܡܝܐ:

ܐܬܩܪܒ ܗܟܝܠ ܟܪܝܣܘܠܝܘܣ ܘܒܐܕܢܝ ܪܛܢ ܠܝ ܟܕ ܐܡܪ: ܐܝܬܐ
ܥܡܟ ܠܡܫܟܢܐ ܕܩܝܣܐ ܡܛܠ ܕܚܝܠܬܢܐ ܗܘ ܠܘܬ ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ
ܘܗܟܢܐ ܟܕ ܪܛܝܒ ܐܬܐ.

ܟܝܬ ܕܪܦܝܐܝܬ ܘܫܪܝܐܝܬ ܢܙܡܪ. ܘܚܝܠܐ ܠܪܓܬܐ
(ܢܬܠܠ) ܕܪܦܝܬܐ ܗܝ ܪܓܬܐ ܘܝܬܝܪ ܪܛܝܒܬܐ: ܘܐܝܟ
ܐܝܬܐ ܠܡܐܡܪ ܕܡܝܢܬܐ.

Metaphor is when we compare one thing with another, calling by the name of that which is similar what is similar to it — for example, the cithara by 'booth' because of its round and hollow shape. A passage from the book of *Krymy'* approves me:

Therefore *Kryswlyws* came near and whispered in my ears saying, 'Bring with you the wooden booth, because it is powerful on Dionys(i)us, and so when he is wet he will come'.

That is to say, that he should play loosely and slackly, and <he will impart> strength to the desire, because desire is loose and especially moist, and so to speak, [watery].

A partire da queste considerazioni, Antonio sviluppa il concetto per cui, al contrario, chi voglia eccitare l'ira tenderà le corde della cetra; ma un'adeguata metafora per chi è infiammato dall'ira o dal desiderio è l'ubriachezza, come mostrano una sentenza dai *symbola* o "versi d'oro" pitagorici (8 Mullach = 15 Zotenberg) e un brano omerico (*Il.* I 225-228 e 231), mentre da Evagrio (*Keph. Gnost.* 3,39 Guillaumont) viene tratta conferma della possibilità di paragonare amicizia e amore al fuoco. Di qui — con un nesso ancora una volta liberamente associativo — la seconda citazione dal testo già addotto in precedenza[14]:

ܒܟܪܝܡܝܐ ܕܝܢ ܐܡܪ:

ܕܠܐ ܢܒܥ ܐܝܬ ܕܬܪܥܝܬܐ ܕܗܘ ܕܪܚܡ: ܕܘܡܝܐ ܕܗܘ ܕܢܘܪܐ ܐܝܬܘܗܝ.

[14] *CSCO* 480, pp. 75,25 - 76,2; *CSCO* 481, p. 64,12-18 [e n. 102]. La base testuale è la medesima del passo precedente e Watt non segnalava varianti, ma si veda più sotto.

ܕܒܣܓܝܐܘܬ ܫܘܚܠܦܐ ܘܠܐ ܠܚܕܐ ܡܫܪܪܘܬܐ ܡܬܪܟܢܐ. ܡܛܠ ܕܢܦܫܐ
ܪܓܝܓܐ : ܢܦܫܐ ܕܬܪ̈ܝܗܘܢ ܡܬܕܒܕܒܐ.
ܡܛܠܗܕܐ ܘܠܘܬ ܪܘܝܘܬܐ ܗܘ ܕܪܚܡ ܘܠܘܬ ܪܚܡܬܐ ܗܘ
ܕܪܘܐ : ܕܩ̈ܠܝܠ ܠܘܫܓܫܐ ܐܝܬܝܗܘܢ.

And in *Krymy'* it is said:

Do you not know that the mind of him who loves is a likeness of him who is drunken? For by a multitude of different (ones), not (just) to one, stability may yield, because the soul of both of them is moved by languishing passion.

Therefore 'he who loves' (can stand) for drunkenness and 'he who is drunken' for love, (for) they can be easily shaken*. [*Lit.: they are easy for disturbance.]

Nell'introduzione alla traduzione Watt, dopo aver trattato delle citazioni dall'oscuro «Wafa arameo», osservava[15]:

The other mysterious work cited by Antony is (the book of) ܟܪܝܡܐ (in the translation transliterated *Krymy'*). Two passages are cited, neither of which can be translated with any certainty, and I have been unable to connect the name of the book with anything in Greek or Syriac literature. The name Dionys(i)us appears in one passage, and the other appears to be making a comparison between erotic love and drunkenness.

Quindi, in nota:

Do they perhaps come from a Greek novel? Dionysius is a prominent character in Chariton's *Chaereas and Callirhoe*. I considered the possibility that ܟܪܝܡܐ was a corruption of χαρίτων, and ܟܪܝܣܠܘܣ, who appears in the same passage as ܕܝܘܢܘܣܘܣ [*sic*], of χαιρέας, but the passages cited are certainly not in the Greek text of the novel. In Jacob bar Shakko only the latter citation is said to be from ܟܪܝܡܐ, the former from ܟܪܝܡܘܣ. This, and the fact that the latter is beside a citation of Evagrius' *Kephalaia Gnostica*, and has a similar gnomic character, led the *Thes. Syr.* 1821, surely incorrec<t>ly, to take ܟܪܝܡܐ as *forte nom. libri ab Evagrio scripti*. ܟܪܝܡܐ and ܟܪܝܡܘܣ are clearly just variant renderings (vocative and nominative) of a Greek proper name (cf. NÖLDEKE § 144). What were the originals of ܟܪܝܡܘܣ and ܟܪܝܣܠܘܣ? χαιρήμων (cf. PAULY-WISSOWA, *RE* 3, 2025)? χαιρησίλεως (*ibid.* 2029)?

[15] *CSCO* 481, p.XXII e n. 10.

Nel pensare a un romanzo greco, Watt aveva colto nel segno. Con squisita cortesia, lo stesso Watt mi ha recentemente comunicato i risultati di un riesame del manoscritto di Barṣaum, dal quale emerge che, nel secondo passo, non si ha ܟܪܝܣܡܐ ma ܟܪܝܘܠܐ[16]; e un chiarimento ulteriore viene dall'edizione di tutti e cinque i libri della *Retorica* curata nel 2000 da Ēliyā Seven[17]. Questa edizione presenta il testo — in versione vocalizzata — senza apparato critico, ma qua e là riporta varianti, stampate tra parentesi in corpo minore; e ciò accade anche in entrambi i passi di cui ci stiamo occupando, dove a fianco di ܕܟܪܝܣܡܐ e ܟܪܝܣܡܐ si legge, rispettivamente, ܕܟܪܝܘܠܐ e ܟܪܝܘܠܐ[18]. La prefazione rivela che Seven si è basato su testimoni recentissimi, e cioè su una copia novecentesca del manoscritto di Gerusalemme collazionata con un altro manoscritto vergato da Asmar Al-Khoury di 'Ainwardo (nonché, per il quinto libro, con l'edizione di Watt)[19]; nei passi in questione, in particolare, lo stesso Ēliyā Seven mi ha gentilmente chiarito che le due varianti tra parentesi si leggono nell'esemplare di Asmar Al-Khoury, mentre la copia del manoscritto di Gerusalemme presenta anch'essa le forme col *mīm*[20]. Ma da dove trae, a sua volta, le proprie lezioni il manoscritto di Asmar Al-Khoury? Nel 1976, Michel Breydy ebbe modo di vedere un

---

[16] Lettera del 18.IX.2007; ho potuto verificare tale dato su una riproduzione del fol. 136r del manoscritto messami a disposizione dallo stesso Watt.

[17] *Ktābā 'al 'ūmānūtā darhiṭrūtā sīm l-'Anṭūn rhiṭor Tagrītāya. The Book of the Rhetoric by Antony Rhitor of Tagrit*, Stockholm 2000. Il volume è stato pubblicato presso la Författares Bokmaskin [ISBN 91-7910-253-0] a cura di Gabriel Yalgin; editore del testo è Ēliyā Seven d-bēt Qermez (che scrive la prefazione alle pp.a-b), come è chiarito dal *colophon* a p. 247.

[18] I due brani si leggono alle pp. 236 e 237 dell'edizione. A parte la vocalizzazione e la punteggiatura, rispetto al testo stampato da Watt si hanno alcune lievi divergenze. Nel primo brano: ܠܘܩܒܠܐ per ܘܠܘܩܒܠܐ; ܕܫܘܟܠܠܘܬܗ ܘܕܫܘܠܡܘܬܗ per ܘܕܫܘܠܡܘܬܗ ܕܫܘܟܠܠܘܬܗ; ܕܢܘܡܘܣܘܣ per ܕܢܘܡܘܣܢܘܣ; omissione di (ܢܡܘܣܐ) [come in Barṣaum] e di ܗܘ; infine, ܬܠܠܬܐ [come Barṣaum e Ya'qūb bar Šakkō, nonché Watt nella traduzione]. Nel secondo brano: ܬܪܥܝܬܐ per ܕܬܪܥܝܬܐ; ܬܘܟܠܢܗ per ܕܬܘܟܠܢܗ; ܕܗܘ ... ܘܗܘ per ... ܗܘ ܗܘ.

[19] Precisamente, nella nota in siriaco sulla tradizione manoscritta a p.f si legge che Seven ha trascritto il testo da una copia del manoscritto di Gerusalemme prodotta nel 1947 da «Ḥanna di Qarabaš» (ܚܢܐ ܕܩܪܐܒܐܫ), collazionata con un esemplare scritto dal «defunto diacono Asmar Al-Khoury (ܐܣܡܪ ܐܠܟܘܪܝ) di 'Ainwardo» e con l'edizione pubblicata «in un luogo della Germania» da Watt.

[20] Lettera dell'11.X. 2007, nella quale Seven mi rivela anche che l'autore della copia del manoscritto di Gerusalemme altri non è se non il celebre scrittore e intellettuale 'Ebed Mšīḥā/Abdalmasiḥ Na'mān Qarabāši (1903-1983), che studiò al monastero di sant'Anania con Dōlabāni e visse a Gerusalemme dal 1938 al 1951 (su di lui si vedano R. Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin - New York 1976, pp. 451-452 e l'articolo di G. Rabo, *Karabashi, Abdulmesih Ne'man*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* XXVIII, Nordhausen 2007, coll. 901-903).

esemplare della *Retorica*, in possesso dell'arcivescovo siriaco ortodosso di Ḥomṣ, che era stato trascritto nel 1951, a partire da una copia della *Retorica* «exécutée à Mossoul par le Chammas Nametallah Denno († 1951)», noto collaboratore di Barṣaum, ad opera dello «chammas Asmar Qas Girgis de Ainwardo, dans le Tour Abdine»[21]. Si tratta, apparentemente, del medesimo copista[22]; forse anche del medesimo manoscritto? In assenza di un esame diretto una risposta è impossibile[23]; ma sia che il manoscritto usato da Seven discenda da quello di Dannō sia che abbia altre ascendenze, è comunque chiaro che siamo alle prese con una tradizione dotta, presumibilmente legata all'attività di collazione e studio promossa da Barṣaum, sicché di fronte alle lezioni singolari di esemplari recenti del genere non è facile capire se i colti *malfone* che li hanno copiati le abbiano attinte da uno o più manoscritti antichi, e eventualmente da quali, o se non si tratti piuttosto di loro errori, o addirittura di congetture[24]. Come che sia, nel caso delle due varianti di cui ci stiamo occupando è evidente — ma non è stato finora notato — che esse restituiscono il corretto titolo dell'opera citata da Antonio: ܟܪܝܩܠܝܐ (rispetto a cui ܟܪܝܡܝܐ e ܟܪܝܘܠܝܐ vanno considerati meri errori di lettura dovuti a facile scambio paleografico)[25] corrisponde esattamente al greco Χαρίκλεια, sicché il testo cui Antonio attinge altro non è che le *Etiopiche* di Eliodoro, designate con il nome della loro eroina, Cariclea. E infatti i due brani citati si ritrovano, a breve distanza tra loro, nel capitolo 10 del III libro di questo romanzo, laddove si parla del banchetto, organizzato da Teagene, cui Calasiride e Caricle vengono invitati

---

[21] Breydy, *Précisions* cit., pp. 41-42. Su Ni'mat-Allāh Dannō (1884-1951) si veda Macuch, *Geschichte* cit., pp. 440-441 e 449 e la bibliografia citata in H. Takahashi, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway 2005, p. 450 n. 717.

[22] Il diacono e *malfono* Asmar Al-Khoury (1916-1992) deve in effetti il nome con cui è più ampiamente noto al fatto di essere figlio del prete (*qass/ḫūrī*) Giwargis di 'Ainwardo; studiò anch'egli al monastero di sant'Anania con Dolabāni e svolse un'intensa attività di insegnante, copista e poligrafo, dal 1941 a Beirut e dopo il 1975 in Svezia (si veda la scheda su di lui nel *Semitisches Tonarchiv* dell'Università di Heidelberg: <http://www. semarch.uni-hd.de/sprecher.php4?>, *s. v.* «Asmar, Malfôno»; nonché Macuch, *Geschichte* cit., p. 470 e H. Anschütz, *Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin*, Würzburg 1985, p. 218 n. 219).

[23] Discutendo del brano corrispondente a *CSCO* 480, p. 65,8 sgg., M. Breydy riporta «les variantes ou les complements trouvés dans une des copies manuscrites de la Rhétorique transcrites sur celle de N. Denno» (*Précisions* cit., p. 21 n. 1); il confronto con le lezioni riportate da Seven (pp. 226-227) rivela qualche concordanza, ma non può essere decisivo.

[24] Ho variamente discusso la questione con John W. Watt, che mi suggerisce varie ipotesi, tra cui la dipendenza dal manoscritto di Gerusalemme, presumibilmente di incerta lettura, o anche una *felix culpa* del copista (lettera del 12.X. 2007).

[25] La confusione tra ܩ e ܘ è frequentissima, ma anche lo scambio tra -ܩܠ e -ܡ è facile (come è ad es. notato in *Thes. Syr.* col. 726, *s.v.* ܩܠܘܣܛܐ): un parallelo nel *Chronicon* di Barebreo, dove si è talora erroneamente letto e stampato ܡܝܣܘܪܐ in luogo di ܩܠܝܣܘܪܐ = κλεισούρα (*Thes. Syr.* coll. 2095 e 3632).

da un imperioso emissario. Nel primo brano (*Aeth.* III 10.2), il narratore Calariside riferiva la spiritosa reazione di Caricle all'invito, invero poco cortese[26]:

προσκύψας οὖν μοι πρὸς το οὖς ὁ Χαρικλῆς «οὗτος» ἔφη «τὴν ἀπὸ ξύλου κλῆσιν ἥκει φέρων· ὡς λίαν ἀπροσδιόνυσος καὶ ταῦτα ὑποβεβρεγμένος. ἀλλ' ἴωμεν, ὡς δέος μὴ καὶ πληγὰς ἡμῖν ἐμφορήσῃ τελευτῶν.» «σὺ μὲν παίζεις, ἴωμεν δ' οὖν» ἔφην.

Allora Caricle, piegatosi verso di me, mi disse all'orecchio: «Costui viene a portare l'invito col bastone in mano. Come è poco dionisiaco, eppure è già ebbro! Ma andiamo, perché temo che finisca addirittura per appiopparci dei colpi». «Scherzi, ma andiamo», dissi.

Quindi, dopo una rapida descrizione in parasiopesi delle gioie del banchetto, Calasiride si soffermava sul comportamento di Teagene, che oscillando tra un'ostentata gaiezza e il tormento amoroso era soggetto a repentini e continui sbalzi d'umore; e concludeva, con tono gnomico (*Aeth.* III 10,5):

διάνοια γὰρ ἐρῶντος ὅμοιόν τι καὶ μεθύοντος εὔτρεπτόν τε καὶ οὐδεμίαν ἕδραν ἀνεχόμενον, ἅτε τῆς ψυχῆς ἀμφοτέροις ἐφ' ὑγροῦ τοῦ πάθους σαλευούσης· διὸ καὶ πρὸς μέθην ὁ ἐρῶν καὶ πρὸς τὸ ἐρᾶν ὁ μεθύων ἐπίφορος.

Ché la mente di un innamorato, quasi come quella di un ubriaco, è volubile e non sopporta alcuna sosta, perché l'anima di entrambi ondeggia sul fluido della passione; è per questo, inoltre, che l'innamorato è incline ad ubriacarsi e l'ubriaco ad innamorarsi.

2. Sull'uso di intitolare i romanzi antichi con i soli nomi delle loro eroine è di recente intervenuto Tim Whitmarsh, secondo il quale si tratterebbe di un fenomeno relativamente tardo[27]. Tale conclusione non è a dire il vero del tutto sicura, ma potrebbe forse valere nel caso di Eliodoro. Socrate nella *Historia Ecclesiastica* parla in effetti di Αἰθιοπικά, come poi Fozio di Αἰθιοπικόν[28], mentre il titolo Χαρίκλεια — laddove si

---

[26] Riporto sia questo brano — con una certa ampiezza, per ragioni che risulteranno presto chiare — sia il seguente secondo l'edizione di A. Colonna (*Heliodori Aethiopica*, Romae 1938, pp. 100-101; identico il testo stampato da R. B. Rattenbury, T. Lumb, *Héliodore, Les Éthiopiques*, Paris 1935, I pp. 111-112), quindi nella traduzione italiana di O. Vox (in *Storie d'avventura antiche. Cherea e Calliroe, Storie etiopiche, Metamorfosi*, Bari 1987, pp. 229-230), lievemente più letterale di quella di G. Bevilacqua in *Le Etiopiche di Eliodoro*, a cura di A. Colonna, Torino 1987, p. 205. Di alcune varianti della tradizione manoscritta, come pure di alcune questioni interpretative, si dirà tra poco.

[27] T. Whitmarsh, *The Greek Novel: Titles and Genre*, «American Journal of Philology» 126, 2005, pp. 587-611 (592-594 e 596-597 su Eliodoro).

[28] Socrate, *Hist. Eccl.* V 22; Fozio, *Bibliotheca*, cod. 73.

prescinda da quel "Filippo il filosofo" di cui avremo modo di riparlare, molto probabilmente di epoca bizantina ma da alcuni datato in età tardoantica[29] — non sembrerebbe sicuramente attestato prima dei florilegi sacro-profani contenenti escerpti da Eliodoro: Χαρίκλεια è in effetti il lemma che normalmente accompagna i brani eliodorei nella tradizione rappresentata dal *Corpus Parisinum*, dai *Loci Communes* dello pseudo-Massimo Confessore, dal *Florilegium Baroccianum*, dallo gnomologio di Giovanni Georgide — *corpora* che si stabilizzarono nelle forme in cui li possediamo tra il IX e l'XI secolo ma i cui precedenti difficilmente possono comunque essere ricondotti più in là dell'VIII secolo[30]. Il titolo Χαρίκλεια si ritrova quindi variamente a partire dall'XI secolo[31] e si affianca ad Αἰθιοπικά nell'*inscriptio* del Marciano gr. 409 (838), dell'XI-XII seco-

[29] Lo scritto Τῆς Χαρικλείας ἑρμηνεία τῆς σώφρονος ἐκ φωνῆς Φιλίππου τοῦ φιλοσόφου, tramandato nel Marciano gr. 410 (522), del XII-XIII secolo, e già edito da R. Hercher (*Fragmentum Marcianum*, «Hermes» 3, 1869, pp. 382-388) e da A. Colonna (*Heliodori Aethiopica* cit., pp. 365-370), si può ora leggere in forma più corretta — a cominciare dal titolo, nel quale si era in precedenza mal letto ἑρμήνευμα — in N. Bianchi, *Il codice del romanzo. Tradizione manoscritta e ricezione dei romanzi greci*, Bari 2006, pp. 49-57; nell'ampia introduzione (pp. 7-47) si ribadisce, con ricca discussione della bibliografia, la verosimiglianza dell'attribuzione, suggerita da Colonna, a Filippo/Filagato da Cerami (XI-XII sec.), contro le rinnovate proposte di datazione in età tardoantica da parte di A. Acconcia Longo, *Filippo il filosofo a Costantinopoli*, RSBN n.s. 28, 1991, pp. 3-21 e di L. Tarán, *The Authorship of an Allegorical Interpretation of Heliodorus'* Aethiopica, in *Σοφίης μαιήτορες «Chercheurs de sagesse». Hommage à J. Pépin*, Paris 1992, pp. 203-230. Dello stesso Bianchi si veda pure *Per una nuova edizione dell'ἑρμηνεία eliodorea di Filippo Filosofo*, «Bollettino dei Classici» 26, 2005, pp. 69-74. Ved. anche *infra*, 408 e n. 64.

[30] Il *Corpus Parisinum* è stato recentemente edito da D. M. Searby (*The* Corpus Parisinum*: A Critical Edition of the Greek Text with Commentary and English Translation*, Lewiston – Queenston — Lampeter 2007); lo pseudo-Massimo da É. Sargologos (*Florilège sacro-profane du Pseudo-Maxime. Introduction, texte critique, notes et tables*, Hermoupolis-Syros 2001) e più compiutamente da S. Ihm (*Ps.-Maximus Confessor: Erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegium Loci Communes*, Stuttgart 2001); il *Florilegium Baroccianum* da É. Sargologos (*Un traité de vie spirituelle et morale du XIe siècle: le florilège sacro-profane du manuscrit 6 de Patmos*, Thessaloniki 1990); Georgide da P. Odorico (*Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Wien 1986). Sulle vicende di queste raccolte si può ora far riferimento a P. Odorico, *Gli gnomologi greci sacro-profani. Una presentazione*, in M. S. Funghi (a cura di), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico* II, Firenze 2005, pp. 61-96; sulla presenza in esse di Eliodoro (*infra*, n. 56), si veda P. Antoniou, *Les florilèges sacro-profanes et la tradition indirecte des romanciers Achille Tatius et Héliodore*, «Revue d'Histoire des Textes» 25, 1995, pp. 81-90.

[31] Tra i passi che Whitmarsh riprende dai *testimonia* dell'edizione di Colonna c'è anche Suida υ 319 Adler, ma è bene rammentare come si tratti di una glossa, aggiunta dalla mano del XV secolo che risarcisce il Par. gr. 2626 (A), che viene attinta dalla tradizione dei "lessici sintattici" quale è attestata nel Laur. gr. 59,16, del XII secolo (ved. L. Massa Positano – M. Arco Magrì, *Lessico sintattico laurenziano*, Napoli s.d., p. 71,6-9, e cfr. p. 44,1-2). Dopo i florilegi, dunque, per attestazioni sicure del titolo Χαρίκλεια in ambito greco bisogna arrivare alla διάκρισις di Michele Psello (per cui si veda A. R. Dyck, *Michael Psellus, The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius*, Wien 1986).

lo[32]. Antonio di Tagrīt, dunque, soprattutto qualora se ne accetti la datazione al IX secolo, potrebbe porsi tra i più antichi testimoni del titolo Χαρίκλεια.

3. Una volta individuato il testo greco alla base delle due citazioni di Antonio di Tagrīt, esaminiamo il modo in cui esso è stato reso. Alla pari di Χαρίκλεια, corrottosi in ܟܪܝܣܛܝܐ e ܟܪܝܩܠܝܐ, nel primo brano citato da Antonio anche il nome del personaggio Χαρικλῆς ha subito nella tradizione una duplice deformazione; e se il manoscritto di Barṣaum e Ya'qūb bar Šakkō sono coerenti nell'errore con il loro ܟܪܝܣܛܘܣ, il ܟܪܝܩܠܘܣ di Raḥmānī (e di Seven) conserva traccia del lambda originario. La questione è però complicata dal fatto che l'interprete sembra aver totalmente frainteso quel che segue, e cioè «οὗτος» ἔφη «τὴν ἀπὸ ξύλου κλῆσιν ἥκει φέρων...»: nel testo siriaco οὗτος è scomparso, e con la perdita del vero soggetto il senso dell'intera frase pronunciata da Caricle ne è risultato stravolto. Può essere che l'intera sequenza Χαρικλῆς οὗτος sia stata letta come un unico nome proprio, oppure οὗτος è stato scambiato per οὕτως. Subito dopo, in ogni caso, ܐܝܬܐ chiaramente vale «fa' venire, porta», e sarà quindi la resa di ἥκει φέρων, con ἥκει malamente preso per un imperativo una volta che del suo soggetto si era persa traccia; sempre che ἥκει non sia stato piuttosto spostato, consciamente o inconsciamente, più sotto, dopo ὑποβεβρεγμένος, e quindi reso con ܢܐܬܐ, «verrà» — se pure alla base di questo «verrà» non vi sia, invece, ἀλλ' ἴωμεν.

Questi o simili fraintendimenti potrebbero dipendere da corruzioni nell'esemplare greco. Un'ipotesi del genere può essere senz'altro assunta per spiegare, poco dopo, la resa ܕܫܠܝܛܐ ܗܘ ܥܠ ܕܝܘܢܝܣܝܘܣ, «perché è potente su Dionis(i)o»: il traduttore siriaco ha evidentemente letto nel greco ὡς λίαν πρὸς Διόνυσον, cioè un testo vicino a quello effettivamente attestato nel Marciano 409 [838] di Eliodoro, che ha ὡς λίαν πρὸς διόνυσος (*sic*: προσδιόνυσος il Marciano 410 [522]); lo scherzoso e raffinato ἀπροσδιόνυσος, che vale «inopportuno» ma gioca anche sul carattere dionisiaco del banchetto, si prestava facilmente al malinteso e alla corruzione. Il fraintendimento più gravido di conseguenze è però quello relativo all'altrettanto spiritosa espressione τὴν ἀπὸ ξύλου κλῆσιν, «l'invito col bastone», con la quale Caricle argutamente stigmatizzava il tono imperioso e scortese usato da chi aveva convocato Calasiride e lui stesso a ban-

---

[32] Ἡλιοδώρου Αἰθιοπικῶν· ἡ Χαρίκλεια χαράν γε πάντως ἀποδίδει οὐ κλέος· τῆς Χαρικλείας τοῦτο δὴ τὸ βιβλίον. Anche nel Taurinense B III 29, del XVI secolo, il titolo appare come Ἡλιοδώρου Αἰθιοπικῶν βιβλίον ἡ Χαρίκλεια. Questa giustapposizione di un titolo all'altro corrisponde in qualche modo all'idea espressa nella *Historia Ecclesiastica* di Niceforo Callisto Xantopulo, per cui Eliodoro compose i suoi πονήματα da giovane, Αἰθιοπικὰ προσαγορεύσας αὐτά, νῦν δὲ καλοῦσι ταῦτα Χαρίκλειαν (XII 34).

chetto[33]: il traduttore siriaco ha evidentemente letto non κλῆσιν = «invito» ma κλισίαν/κλισίην = «tenda», donde la resa ܡܫܟܢܐ[34]. Di qui l'interpretazione riportata da Antonio, che ritiene la «tenda di legno» una metafora per la cetra; interpretazione forse favorita da un ulteriore fraintendimento del successivo σὺ ... παίζεις (assente nella pericope di Antonio), che vale naturalmente «tu scherzi» e costituisce il commento di Calasiride alla spiritosa affermazione di Caricle, ma si prestava ad essere inteso come «tu suoni», tanto più se letto alla luce del rapido riferimento alle danze e all'accompagnamento musicale del banchetto presente poco più sotto nel testo (III 10,3)[35]. In ogni caso, è evidente che Antonio testimonia del tentativo di trovare una qualche coerenza in un brano completamente sconciato ricorrendo alle teorie sugli effetti della musica sull'animo umano e aiutandosi con quell'idea di "liquidità" del desiderio che si ritrovava poi nel secondo passo.

In questo secondo passo, si può innanzitutto notare che la citazione è più lunga di quanto Watt non pensasse: la frase che va da ܡܛܠܗܢܐ a ܐܝܬܝܗܘܢ non è commento di Antonio ma, ancora, resa del testo di Eliodoro, e precisamente di διὸ καὶ πρὸς μέθην ὁ ἐρῶν καὶ πρὸς τὸ ἐρᾶν ὁ μεθύων ἐπίφορος. Si tratta di una resa molto letterale, sicché le integrazioni di Watt nella traduzione inglese risultano fuorvianti: la frase va letta unitariamente, conformemente al greco di cui strettamente rispetta l'*ordo verborum*, con «chi ama» e «chi è ubriaco» soggetti, il predicato ܕܩܠܝ̈ܠܢ ܠܙܘܥܐ («facili al sommovimento») in perfetta corrispondenza semantica con ἐπίφορος («tendente»)[36], e quindi l'esplicitazione della copula

[33] I commentatori notano la singolarità dell'espressione, spiegandola come un'eco del proverbiale ἡ ἀπὸ Σκυθῶν ῥῆσις (così ad es. Rattenbury – Lumb, *Héliodore* cit., p. 111 n. 3).

[34] Si potrebbe, in teoria, anche pensare a κλ(ε)ισίον = «tugurio», oppure a un κλεῖσιν o κλῆσιν malamente inteso come «struttura chiusa»; ma il termine epico e poetico κλισίη era stato effettivamente reso con ܡܫܟܢܐ nelle traduzioni siriache di Omero (di cui tra poco diremo), ed è lo stesso Antonio di Tagrit a testimoniarlo nella sezione dedicata alle glosse, laddove menziona l'espressione omerica ܠܘܬ ܡܫܟܢܐ = παρὰ κλισίῃ (*Retorica* I 26, p. 89 Seven; cfr. J. W. Watt, *Guarding the Syriac language in an Arabic Environment: Antony of Tagrit on the Use of Grammar in Rhetoric*, in W. J. van Bekkem, J. W. Drijvers, A. C. Klugkist [eds.], *Syriac Polemics. Studies in Honour of G. J. Reinink* [«Orientalia Lovaniensia Analecta» 170], Leuven – Paris — Dudley, MA 2007, pp. 133-150: 141 n. 36). Ciò potrebbe avere qualche rilevanza per la questione di chi sia stato il traduttore siriaco di Eliodoro, come vedremo.

[35] Nell'ipotesi che il traduttore conoscesse l'intero romanzo, o più brani di esso, potrà forse essere stato condizionato anche da altre scene in cui musica e danza accompagnano un banchetto, e in particolare dalla «melodia siriaca» di IV 16,3-17,1? Sulla possibilità che l'interprete avesse uno specifico interesse per tali aspetti ci soffermeremo più oltre.

[36] Analogamente, ܕܩܠܝ̈ܠܢ ܠܙܘܥܐ rende εὐκίνητα nella traduzione degli *Aforismi* ippocratei edita da H. Pognon, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*, Leipzig 1903 (III 16, p. 11), da attribuirsi probabilmente a Ḥunayn ben Isḥāq (si veda S. Brock, *The Syriac Background to Ḥunayn's Translation Techniques*, «ARAM Periodical» 3, 1991, pp. 139-162

ܐܝܬܝܗܘܢ («essi sono»; il fatto che in siriaco vi sia il plurale non obbliga naturalmente a pensare che l'interprete leggesse ἐπίφοροι). Nella frase precedente, la sequenza da ܕܒܣܘܓܐܐܘܬ a ܒܬܪܒܢܐ (più o meno «ciò che è in molteplicità di variazioni e non ammette un'unica sede») rende in modo molto letterale εὔτρεπτόν τε καὶ οὐδεμίαν ἕδραν ἀνεχόμενον, però con l'erronea lettura οὐδὲ μίαν in luogo di οὐδεμίαν. Quanto poi all'espressione ܚܫܐ ܪܛܝܒܐ, Watt la traduceva con «languishing passion», chiedendosi, in nota, se *raṭṭīb* non rendesse ὑγρός. La congettura era giusta, ancor più della traduzione, giacché nel capitolo 10 Eliodoro sta descrivendo la patologia erotica di Teagene in modo obiettivo e scientifico, e ὑγρὸν πάθος, «affezione umida», è appunto espressione tecnica, connessa alla dottrina degli elementi e degli umori[37]. Quest'uso di linguaggio tecnico è del resto pienamente conforme al tono generale del romanzo, e soprattutto del libro III: i due brani citati da Antonio sono in effetti tratti da una sezione tutta caratterizzata da ampie considerazioni di "fisiopatologia delle passioni", in cui ricorrono vari termini medici e scientifici[38]. E nella traduzione siriaca, tanto più per come essa viene presentata e commentata nel complessivo contesto di Antonio, tale aspetto era stato pienamente valorizzato, anzi nel primo caso forzatamente imposto al testo, arrivando a un risultato che infine suonava all'incirca così:

> Perciò *Kryswlyws/Krymyws* (Caricle) mi venne vicino e mi sussurrò nelle orecchie dicendo: «Porta con te la tenda di legno, perché è potente su Dio-

[rist. in *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot – Brookfield, VT — Singapore — Sydney 1999], soprattutto pp. 154-156 e 159-162).

[37] ὑγρὸν πάθος o πάθημα ricorre variamente nelle opere di Galeno (ad es. in *de praesagitione ex pulsibus*, IX p. 312 e *in Hipp. aph.* XVIIIa, p. 172 Kühn), nelle quali si parla anche di ὑγρὸν νόσημα e ὑγρὰ νόσος (ad es. in *de sanitate tuenda* VI p. 397 o in *de methodo medendi* X p. 94 Kühn); notevole, al di fuori della letteratura *stricto sensu* medica, Vezio Valente, *Anthologiae* II 37, sui nati sotto il segno dei Pesci soggetti ad essere δι' ὑγρῶν παθῶν ὀχλούμενοι. La teoria di Eliodoro si inscrive del resto all'interno di una lunga tradizione: se la considerazione dell'amore e del desiderio come "umidi" risaliva almeno al *Simposio* di Platone (196 a 1-7) e lo pseudo-Callicratida descriveva l'ἐπιθυμία come uno ὑγρὸν πάθος dell'anima (p. 103 Thesleff = Stob. IV 22d.101), di anima "umida" dell'ubriaco parlava già Eraclito, DK 22 B 118. ὑγρόν e διακεχυμένον è d'altra parte, per Michele Psello, l'intero σύγγραμμα di Eliodoro (*de Heliodoro et Achille Tatio iudicium*, ll. 49-50 Dyck = *Michael Psellus, The Essays* cit., p. 94).

[38] Si consideri, in particolare, la trattazione dell'ἀπόρημα sulla trasmissione del malocchio e della passione amorosa attraverso l'aria in III 7-9 (ved. anche *infra*, n. 65); e al cap. 11, subito dopo il brano citato da Antonio di Tagrīt, la definizione dello stato di Teagene, che appariva χάσμης ἀδημονούσης ἀνάπλεως. Nel libro IV, al cap. 7, si avrà poi una piena trattazione medica della "malattia d'amore" — un tema su cui avremo modo di tornare. Sulla considerevole presenza di dottrine mediche in Eliodoro si può rapidamente rinviare a S. Föllinger, *Heliodor*, in K.-H. Leven (hrsg.), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005, col. 397.

niso, e così quando sarà umido verrà» [*cioè: deve suonare in modo sciolto e lasco, e darà forza al desiderio, giacché il desiderio è sciolto e particolarmente umido, e per così dire acquoso*].

Non lo sai che la mente di chi ama è la stessa cosa di chi è ubriaco? in effetti, è molteplicemente variabile e non ammette un'unica sede, in quanto l'anima di entrambi è agitata per affezione umida. Perciò chi ama all'ubriachezza e chi è ubriaco all'amore è facile che vengano mossi.

4. L'individuazione delle due citazioni da Eliodoro viene in tal modo a confermare ulteriormente quanto le scuole retoriche di area siriaca fossero imbevute di cultura greca[39]. Antonio di Tagrīt conosce in effetti un discreto numero di autori greci, tanto sacri (da Basilio e Gregorio di Nazianzo allo pseudo-Dionisio l'Areopagita) quanto profani (da Esopo a Plutarco); e nella stessa sezione della *Retorica* contenente i due passi di Eliodoro abbiamo visto comparire anche una sentenza tratta dalle raccolte pitagoriche, un passo dell'*Iliade* e un brano dei *Kephalaia Gnostica* di Evagrio. Ci si è chiesti se, per questi e per gli altri autori greci che cita, Antonio attingesse agli originali o a traduzioni siriache; e vari indizi inducono a propendere per la seconda ipotesi[40]. In effetti, se non vi sono ovviamente difficoltà a pensare che Antonio facesse capo a un testo siriaco di Evagrio, anche per i detti "pitagorici" è probabile che egli attingesse a una di quelle raccolte in lingua siriaca che, fondandosi su traduzioni di materiali gnomologici greci a vario titolo attribuiti a Pitagora, li arricchivano di ulteriori aggiunte e rielaborazioni: il detto riportato nel brano che stiamo esaminando trova riscontro in tali raccolte, e così pure una parte di quelli citati nella sezione del quinto libro della *Retorica* dedicata agli aforismi — ad eccezione di due, che sembrerebbero non

[39] Sulla penetrazione della cultura greca in Siria sono fondamentali gli studi di S. Brock, da *Greek into Syriac and Syriac into Greek*, «Journal of the Syriac Academy» 3, 1977, pp. 1-17 e *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning*, in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, edd. by N. Garsoïan, Th. Matthews and R. Thompson, Washington, DC 1980, pp. 17-34 (poi confluiti in S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984) ai saggi raccolti in *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology*, Aldershot 1992 e in *From Ephrem to Romanos* cit., fino alla recente sintesi *Du Grec en Syriaque: L'art de la traduction chez les Syriaques*, in *Les Syriaques transmetteurs de civilisations: l'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque omeyyade* («Patrimoine Syriaque. Actes du Colloque IX»), Antélias 2005, pp. 11-34, con ulteriore bibliografia. Un'utile rassegna è offerta da C. A. Ciancaglini, *Traduzioni e citazioni dal greco in siriaco e in aramaico*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*. III. *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2003, pp. 1009-1022.

[40] Si vedano in particolare le considerazioni di Watt, *CSCO* 481, pp.XVII-XX (con un quadro completo degli autori greci citati nel quinto libro).

essere presenti nei *corpora* noti, né greci né siriaci[41]. Meno scontata, certo, la conoscenza relativamente ampia che Antonio mostra di avere di Omero, dichiaratamente fondata su una versione siriaca; e però anche una traduzione dei poemi omerici pare fosse stata realizzata, probabilmente nell'VIII secolo ad opera di Teofilo di Edessa[42]. Ma nel caso delle *Etiopiche*? come arriva Antonio a conoscerle?

Se la conoscenza di Evagrio e delle sentenze pitagoriche appare quasi scontata, e se neppure la conoscenza di Omero può in fondo destare eccessiva meraviglia nel bagaglio culturale di un retore siriaco, diverso è senza dubbio il caso di un romanziere come Eliodoro, a prima vista meno ovvio in questo contesto. Certo, già nel mondo greco-romano vi sono indizi di un uso dei romanzi nelle scuole, o perlomeno di una loro pertinenza all'ambiente dei retori[43]; e sulla scia di questa tradizione le *Etiopiche*, che generalmente godettero di buona fortuna in età tardoantica e bizantina tra i retori (ma forse ancor più — come vedremo — tra i filosofi)[44], potrebbero in teoria aver offerto motivi d'interesse per il pubblico retoricamente educato di area siriaca (anche a prescindere dall'ori-

---

[41] *CSCO* 480, p. 68,1-19 = 481, pp. 56,24-57,9. Watt confronta le citazioni di Antonio con la raccolta siriaca più ricca, risalente al IX secolo, edita da M. H. Zotenberg, *Les sentences symboliques de Théodose patriarche d'Antioche*, «Journal Asiatique» s.VII, 8, 1876, pp. 425-476; una recente sintesi, e ulteriore bibliografia, sulle raccolte di sentenze di ascendenza pitagorica in siriaco in P. Bettiolo, *"Gnomologia" siriaci: un censimento*, in Funghi (a cura di), *Aspetti* II cit., pp. 289-304: 293-295 e 300-301.

[42] Antonio cita vari altri passi omerici, anche nella stessa sezione sulla metafora, ricordando come il suo maestro usasse illustrarne agli allievi (*CSCO* 480, pp. 78,26-79,4 = 481, p. 67,4-11) e parlando esplicitamente, nella già citata sezione sulle glosse, di «traduttori di Omero» (I 26, p. 89 Seven); difficile quindi attribuirgli una conoscenza diretta del testo greco (quale si può supporre, nel mondo 'abbāside, forse solo per Ḥunayn ibn Isḥāq: G. Strohmaier, *Homer in Bagdad*, «Byzantinoslavica» 41, 1980, pp. 196-200). Si vedano in proposito H. Raguse, *Syrische Homerzitate in der Rhetorik des Anton von Tagrit*, in *Paul de Lagarde* cit., pp. 162-175; R. Köbert, *Bemerkungen zu den syrischen Zitaten aus Homer und Platon im 5. Buch der Rhetorik des Anton von Tagrit und zum syrischen περὶ ἀσκήσεως, angeblich von Plutarch*, «Orientalia» 40, 1971, pp. 438-447: 438-443; J. W. Watt, *Grammar, rhetoric and the Enkyklios Paideia in Syriac*, ZDMG 143, 1993, pp. 45-71: 59-61; Watt, *Guarding the Syriac language* cit.; in una prospettiva più generale, Brock, *From Antagonism to Assimilation* cit., in particolare p. 29. Su Teofilo di Edessa, autore secondo Barebreo di traduzioni omeriche, si veda *infra*, 414-415 e n. 83.

[43] Acute osservazioni in proposito in A. Stramaglia, *Fra 'consumo' e 'impegno': usi didattici della narrativa nel mondo antico*, in O. Pecere, A. Stramaglia (a cura di), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino 1996, pp. 96-166.

[44] In aggiunta a quanto abbiamo già esposto trattando del titolo del romanzo si vedano soprattutto H. Gärtner, *Charikleia in Byzanz*, «Antike und Abendland» 15, 1969, pp. 47-69; Dyck, *Michael Psellus* cit., pp. 80-87; P. A. Agapitos, *Narrative, rhetoric and 'drama' rediscovered: scholars and poets in Byzantium interpret Heliodorus*, in R. Hunter (ed.), *Studies in Heliodorus*, Cambridge 1998, pp. 125-156; Bianchi, *Il codice* cit. (con ulteriore bibliografia a p. 9 n. 8). Ved. anche più sotto, n. 54.

gine siriana di Eliodoro, il cui rilievo per la sua fortuna in Siria non va probabilmente sopravvalutato)[45]. La possibile penetrazione dei romanzi greci in oriente, fino alla letteratura araba e neopersiana, è stata in effetti variamente studiata, e se certe evidenti somiglianze di temi e intrecci hanno fatto per lo più pensare a una trasmissione di carattere orale e popolare[46], anche l'ipotesi di una mediazione attraverso traduzioni siriache è stata formulata. Di fatto, però, a parte le citazioni ora individuate in Antonio di Tagrīt, attestazioni certe di romanzi d'amore greci tradotti in siriaco non sembrano essere emerse[47]. La possibilità di una mediazione siriaca è stata ad esempio considerata nella discussione sul rapporto tra il romanzo greco di Metioco e Partenope e il poema persiano di Wāmeq e di 'Aḏrā, ma viene sostanzialmente esclusa negli studi più recenti; e pure i tentativi di mostrare che Eliodoro e Achille Tazio fossero noti in quei circoli cristiani della Siria orientale che elaborarono le *Pseudoclementine* non possono dirsi pienamente riusciti: per quanto le ben note tradizioni che attribuiscono ai due romanzieri il ruolo di vescovi possano testimoniare dell'interesse da loro suscitato in ambienti cristiani, certe consonanze paiono trovare migliore spiegazione nella comunanza di motivi narrativi convenzionali[48].

---

[45] Sulla possibilità di riconoscere una coscienza "etnica" siriaca o comunque uno spirito non ellenocentrico a Eliodoro, che nella *sphragis* finale rivendica il suo essere emeseno e fenicio, nonché discendente del Sole, si è molto scritto di recente (tra le riflessioni più interessanti, T. Whitmarsh, *The Birth of a Prodigy: Heliodorus and the Genealogy of Hellenism*, in Hunter (ed.), *Studies in Heliodorus* cit., pp. 93-124; J. Perkins, *An ancient "passing" novel: Heliodorus'* Aithiopika, «Arethusa» 32, 1999, pp. 197-214); nulla però induce a credere che nella cultura siriaca tardoantica, cristiana o anche pagana, Eliodoro potesse essere sentito come "patrimonio nazionale".

[46] Classico lo studio di G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago-London 1953², pp. 294-319; Franz Rosenthal osservava come certi temi greci giunti al mondo arabo «passed through a popular intermediate stage and preserved only a remote, if unmistakable, resemblance» (*The Classical Heritage in Islam*, London-New York 1975, p. 255).

[47] Si veda innanzitutto T. Hägg, *The Oriental Reception of Greek Novels: A Survey with Some Preliminary Considerations*, «Symbolae Osloenses» 61, 1986, pp. 99-131 (rist. in *Parthenope: Studies in Ancient Greek Fiction*, Copenhagen 2004, pp. 277-307), che, generalmente scettico sulla probabilità di una ricezione di Eliodoro nella Siria cristiana, si chiede però cursoriamente se le *Etiopiche* non potessero interessare, per alcuni aspetti religiosi, i Ṣābi'ā di Ḥarrān (p. 105 = 284): un suggerimento su cui torneremo.

[48] Su *Metioco e Partenope* si veda T. Hägg, B. Utas, *The Virgin and her Lover: Fragments of an ancient Greek Novel and a Persian Epic Poem*, Leiden 2003, in particolare pp. 17-18 e 201. Sulle *Pseudoclementine*, da ultimo, J. Bremmer, *Achilles Tatius and Heliodorus in Christian East Syria*, in H. L. J. Vanstiphout (ed.), *All Those Nations. Cultural Encounters within and with the Near East. Studies Presented to Han Drijver*, Groningen 1999, pp. 21-29: 25-27 (con la precedente bibliografia), cui seccamente replica B. P. Reardon in «The Petronian Society Newsletter» 30 (1-2), 2000. A. Billault, *Une source de Barlaam et Ioasaph: les Éthiopiques d'Héliodore*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 2001 (4), pp. 423-

Un discorso a parte va fatto per il *Romanzo di Alessandro*, anch'esso peraltro noto ad Antonio di Tagrīt che, sempre nella sezione sulla metafora, ne riporta due passi[49]; nel primo brano, in particolare, che viene attribuito a un misterioso autore chiamato ܐܪܛܘܣ (*'rṭws*), la metafora «galline» = «città» è discussa con l'atteggiamento tipico di chi spieghi un passo confrontandosi con le obiezioni che spontaneamente emergono all'interprete stesso o vengono poste dai suoi interlocutori[50]. Sembra insomma che Antonio avesse una certa familiarità con il testo dello pseudo-Callistene e lo commentasse a scuola. In questo caso, del resto, sappiamo positivamente che una recensione del *Romanzo di Alessandro* fu tradotta in siriaco: la traduzione è attestata in vari manoscritti, ancorché tardi, ed è stata ampiamente studiata[51]. I brani citati da Antonio corrispondono pressoché perfettamente, nel dettato, alla traduzione siriaca conservata, sicché è naturale pensare che Antonio dipendesse da essa, costituendone anzi uno dei più antichi testimoni, anche se l'attribuzione a *'rṭws* attende ancora una spiegazione[52].

L'amplissima popolarità del *Romanzo di Alessandro* in oriente rende comunque la sua compiuta conoscenza da parte di Antonio di Tagrīt ben più ovvia di quella delle *Etiopiche*[53]; e in effetti, diversamente da quanto

---

436 individua un influsso di Eliodoro sul *Romanzo di Barlaam e Ioasaph*: dato interessante per chi accolga la tesi dell'origine siriaca di questo romanzo ora riproposta da G. Scarcia, *Storia di Josaphat senza Barlaam*, Soveria Mannelli 1998.

[49] *CSCO* 480, p. 77,4-21 = 481, p. 65,15-31; *CSCO* 480, p. 80,13-21 = 481, p. 68,16-25.

[50] Il brano ha peraltro una sua fortuna nella tradizione paremiografica araba (si veda Rosenthal, *The Classical Heritage* cit., pp. 259-260); e ciò mostra come avesse ragione D. Gutas nell'auspicare lo studio della *Retorica* di Antonio anche al fine di comprendere se la trattatistica retorica siriaca possa aver mediato materiali gnomici greci alla letteratura araba (*Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope*, «Journal of the American Oriental Society» 101, 1981, pp. 49-86: 65 e 85 n. 25).

[51] La versione siriaca del romanzo fu edita da E. A. W. Budge, *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of the Pseudo Callisthenes*, Cambridge 1889; la tesi, risalente a Nöldeke, per cui sarebbe stata condotta su un testo in medio persiano è stata efficacemente contestata, da ultimo, da C. A. Ciancaglini (*Gli antecedenti del* Romanzo *siriaco di Alessandro*, in R. B. Finazzi - A. Valvo [a cura di], *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il 'Romanzo di Alessandro' e altri scritti*, Alessandria 1998, pp. 55-93; *The Syriac Alexander' Romance*, Mus 114, 2001, pp. 121-140).

[52] Per la dipendenza di Antonio dal testo siriaco si vedano le osservazioni di Watt, *CSCO* 481, p. XVIII. Nella traduzione, Watt rende *'rṭws* con «Aretas», chiedendosi se alla base non vi sia un greco Ἀρέτας (*CSCO* 481, p. 65 e n. 119). Sarebbe troppo azzardato pensare al fraintendimento di un titolo del genere di quello attestato nella recensione γ (Διήγησις ἐξαίρετος καὶ θαυμασία τοῦ κοσμοκράτορος Ἀλεξάνδρου τοῦ βασιλέως), supponendo che in ἐξαίρετος si fosse letto qualcosa come ἐξ Αιρετ(ου)?

[53] Per dirla con T. Hägg, «Alexander is of course no ordinary hero of a love story, but an historical and legendary figure of great attraction, and the romanticized account of his achievement was welcomed almost everywhere — not least in the Orient, for natural

accade per lo pseudo-Callistene, una traduzione siriaca del romanzo di Eliodoro non è, a mia notizia, altrimenti attestata. La doppia citazione di Antonio assume quindi un'importanza straordinaria, venendo a costituire una rarissima se non unica testimonianza positiva della diretta conoscenza di un romanzo d'amore greco nel mondo ʿabbāside; circostanza che rende ancor più necessario un tentativo di comprendere meglio per quali vie Eliodoro sia arrivato a ricevere una traduzione siriaca. Una traduzione che, a dire il vero, non sembra essere stata molto felice, come mostrano i vari fraintendimenti riportati da Antonio: alcuni di essi dipenderanno da errori già presenti nell'esemplare greco adoperato, ma a partire da questi l'interprete pare avervi messo del suo, pervenendo a una resa arbitraria. Soprattutto nel caso del primo brano, peraltro, c'è da chiedersi se il traduttore si fosse rassegnato a una resa parola per parola di quel che credeva di leggere e non capiva, e Antonio vi abbia vanamente ancorché ingegnosamente elucubrato sopra, o se egli stesso condividesse l'interpretazione metaforica sostenuta da Antonio e trasformasse quindi una battuta di spirito in una esemplificazione degli effetti della musica sull'animo umano[54]. Una alternativa, questa, che perderebbe peraltro ogni significato laddove il traduttore altri non fosse che lo stesso Antonio o una persona a lui vicina, che potrebbe aver riversato nel trattato il frutto del lavoro svolto a scuola su alcuni passi di Eliodoro; una conoscenza non perfetta del greco e una lettura di passi isolati dal contesto aiuterebbero a spiegare gli errori[55].

In ogni caso, indipendentemente da chi sia stato il traduttore, occorre prendere in considerazione la possibilità che i due brani siano giunti alle scuole di retorica non a partire da un testo completo, greco o siriaco, delle *Etiopiche*, bensì attraverso un'epitome o una selezione, oppure per

---

reasons» (*The Oriental Reception* cit., p. 104 = 282). Ved. anche Ciancaglini, *Traduzioni e citazioni* cit., pp. 1021-1022.

[54] Il fatto che, nel primo brano, l'interpretazione metaforica dipenda, con ogni probabilità, da un fraintendimento avvenuto nella traduzione in siriaco impedisce peraltro di pensare che Antonio riprenda i passi di Eliodoro da trattati retorici o filosofici greci in cui essi già fossero citati per esemplificare metafore (come avviene nel commento di Stefano ad Aristotele, *Rhet.* 1405a14, dove è citato l'esordio delle *Etiopiche*: ved. T. Whitmarsh, *Heliodorus smiles*, in S. Harrison, M. Paschalis, S. Frangoulidis [eds.], *Metaphor and the Ancient Novel. Ancient Narrative Supplementum 4*, Groningen 2005, pp. 87-105: 91-92).

[55] La questione se Antonio leggesse il greco è ben posta da J. W. Watt, *From Synesius to al-Farabi*, in *Symposium Syriacum VII* (OCA 256), Roma 1998, pp. 265-277: «Antony himself appears to have been ignorant of Greek, but the roots of his *Rhetoric* are unmistakably Greek and he was certainly in touch with some who preserved the knowledge and study of the language» (tra cui il "Philoponos" citato nel quinto libro della *Retorica* [*CSCO* 480, p. 65 = 481, p. 54], che Barebreo identificava con Teodosio di Edessa [*supra*, n. 1]); tracce di una sua conoscenza di Sinesio fanno pensare che egli potesse attingerla a «those of his teachers, predecessors of contemporaries interested in rhetoric who did know Greek» (p. 272).

tradizione indiretta, ad esempio per via di un'antologia miscellanea che li comprendesse. Nelle mani dei retori un'antologia di brani degni, per forma o contenuto, di riflessione e imitazione non sarebbe fuori luogo; e si è già visto come Eliodoro sia tra gli autori che confluirono nei florilegi bizantini. Tuttavia, tra i florilegi greci contenenti passi da Eliodoro noti e studiati, dal *Corpus Parisinum* allo pseudo-Massimo a Georgide e alle ulteriori recensioni che ne discendono, i due brani non compaiono[56]. Ciò non obbliga, naturalmente, ad escludere del tutto che Antonio possa dipendere da un florilegio greco inedito o perduto (o comunque sconosciuto a chi scrive), tanto più perché sillogi di massime ed apoftegmi attribuiti a sapienti greci vennero variamente tradotte in ambito siriaco, probabilmente già a partire dal III/IV secolo, e in età ʿabbāside sembrano aver goduto di una certa fortuna[57]. Di questa letteratura sapienziale costituita di aneddoti e sentenze di origine greca facevano in effetti parte anche quelle massime pitagoriche in cui ci siamo già imbattuti; e abbiamo visto come Antonio mostri di conoscerne alcune che non trovano riscontro nelle raccolte edite, sicché almeno per i detti pitagorici è necessario pensare che egli attingesse a gnomologi più ricchi di quelli di cui abbiamo notizia[58].

All'ipotesi che Antonio leggesse i due brani di Eliodoro in una raccolta antologica, greca o tradotta in siriaco, pare invero opporsi il fatto che, di essi, solo il secondo davvero possiede quel carattere sentenzioso e generale tale da renderlo adatto a una ripresa antologica. Nei florilegi, certo, anche in quelli di tipo più strettamente gnomologico, non confluivano solo sentenze e brani moraleggianti, bensì pure passi in vario modo suscettibili di reimpiego retorico, tra cui *chreiai* e apoftegmi, una tipolo-

---

[56] I brani di Eliodoro, tutti di carattere strettamente gnomico, conservati nei vari florilegi di cui si è detto (*supra*, n. 30) sono i seguenti: I 4,3; I 15,3; I 26,6; II 6,4; II 15,1-2; II 29,5; IV 4,4; IV 5,7; V 7,3; V 29,4; VI 10,2; VII 12,4; X 16,1.

[57] Si vedano, in particolare, N. Zeegers-Vander Vorst, *Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque*, in *Symposium Syriacum 1976* (OCA 205), Roma 1978, pp. 163-177; Ciancaglini, *Traduzioni e citazioni* cit., pp. 1019-1021; S. Brock, *Syriac Translations of Greek Popular Philosophy*, in P. Bruns (hrsg.), *Von Athen nach Baghdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, Bonn 2003, pp. 9-28; Bettiolo, *"Gnomologia" siriaci* cit. (con l'interessante testimonianza di Tommaso di Marga).

[58] Si noti, *en passant*, come alla tradizione gnomologica vadano molto probabilmente riportati anche vari passi che Antonio attribuisce a Platone: non c'è quindi da sorprendersi se essi non compaiono nelle opere platoniche (come un po' ingenuamente osservava E. Lenz, *Syrische Platonzitate in der Rhetorik des Anton von Tagrit*, in *Paul de Lagarde* cit., pp. 129-134, da leggere con le precisazioni di Köbert, *Bemerkungen* cit., pp. 443-444); bisogna piuttosto cercare nei materiali "platonici" ora elencati da Bettiolo, *"Gnomologia" siriaci* cit., pp. 299-300. Lo stesso misterioso Evodio (ܐܘܗܕܝܘܣ) da cui Antonio parrebbe aver tratto, nel I libro della *Retorica*, alcuni materiali di apparente origine omerica potrebbe essere un «grammarian and epitomist» (Watt, *Guarding the Syrian Language* cit., p. 147), se non addirittura un autore centonario, ma forse anche un antologista.

gia cui il passo di Eliodoro III 10,2, con la raffinata arguzia che lo caratterizza, potrebbe in qualche modo essere assimilato[59]; e un antologista maldestro che avesse operato una troppo ristretta pericope, tale da non rendere pienamente comprensibile la *pointe* dell'affermazione di Caricle sull'«invito col bastone», avrebbe forse potuto offrire un'ulteriore ansa al grossolano equivoco di cui Antonio è testimone, se non artefice. Ma è verosimile pensare che quegli ambienti siriaci che accedevano alla "filosofia popolare" greca traducendo le massime di Pitagora o di Sesto, o anche le sentenze di Menandro[60], trovassero interesse in un ipotetico florilegio di natura tale da contenere non solo un brano sull'amore e l'ubriachezza, più facilmente riconducibile alle dottrine etiche correnti, ma anche un altro vertente sull'arguta reazione a un invito a banchetto — o eventualmente sugli effetti della cetra sul desiderio?

5. Certo, le scuole di retorica erano un ambiente culturalmente più ricco rispetto ai monasteri e agli stessi circoli cittadini cui le prime traduzioni siriache dei più diffusi gnomologi possono essere ricondotte[61]. Proprio gli studi di John W. Watt su Antonio di Tagrīt continuano a riservarci sorprese in tal senso, facendoci intravedere la realtà di un insegnamento vivo non limitato alla teoria manualistica e di una cultura aperta alla penetrazione dei testi greci più vari, filosofici in particolare[62];

---

[59] Sulle varie tipologie dei brani compresi nei florilegi si veda quanto a proposito di Euripide osserva G. Pace, *La selezione del testo tragico negli gnomologi euripidei di età bizantina*, in R. M. Piccione, M. Perkams (hrsg.), *Selecta colligere, II*, Alessandria 2005, pp. 177-209; e, in generale, O. Overwien, *Das Gnomologium, das Gnomologium Vaticanum und die Tradition*, «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft» 4, 2001, pp. 99-131.

[60] La recente scoperta dei resti di un codice tardoantico contenente commedie menandree reimpiegati nel codice Vat. syr. 623 non testimonia una conoscenza del Menandro "di intrattenimento" nel mondo siriaco medievale: i fogli in questione erano già stati erasi e reimpiegati una prima volta in ambito greco, nel VII-VIII secolo, per trascrivervi Nemesio di Emesa e solo in seguito, nell'886, furono nuovamente adoperati per scriverci testi cristiani siriaci; per converso, le *Schedae Petropolitanae* [Mertens-Pack³ 1300.05] sembrerebbero mostrare che tra VIII e IX secolo i resti di un antico manoscritto menandreo erano disponibili in cerchie siriache ma non destavano più interesse: si veda per ora F. D'Aiuto, Graeca *in codici orientali della Biblioteca Vaticana (con i resti di un manoscritto tardoantico delle commedie di Menandro)*, in L. Perria (a cura di), *Tra Oriente e Occidente. Scritture e libri greci fra le regioni orientali di Bisanzio e l'Italia*, Roma 2003, pp. 227-296: 266-283.

[61] Per gli ambienti in cui furono compiute le traduzioni, fra monasteri e città, è importante P. Bettiolo, *Dei casi della vita, della pietà e del buon nome. Intorno ai "detti siriaci" di Menandro*, in M. S. Funghi (a cura di), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico* I, Firenze 2003, pp. 83-103.

[62] Tra gli studi di J. W. Watt sulla tradizione retorica siriaca, dopo il basilare *Grammar, rhetoric* cit., si vedano in particolare *Syriac Rhetorical Theory and the Syriac Tradition of Aristotle's "Rhetoric"*, in W. W. Fortenbaugh, D. C. Mirhady (eds.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick, NJ 1994, pp. 243-260 e *Eastward and Westward Transmission of Classical Rhetoric*, in J. W. Drijvers, A. A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning. Learning*

e Lawrence I. Conrad ha ribadito che nelle comunità cristiane della Siria settentrionale un sostanziale interesse per la tradizione profana greca, dalla storiografia alle scienze, rimase vivo per tutta la prima età islamica[63]. Tenendo conto di ciò, si può cercare un'ulteriore motivazione per la conoscenza di Eliodoro da parte di Antonio.

Le *Etiopiche* sono, di fatto, un romanzo particolarmente complesso e ricco di risonanze, che destò l'interesse dei filosofi — abbiamo già avuto modo di accennare come Filippo ne propose una lettura allegorica ispirata a prospettive neoplatoniche, con le avventure di Cariclea intese a rappresentare le vicissitudini dell'anima nel mondo[64]. Più in particolare, nel lodare la πολυμάθεια delle *Etiopiche* Michele Psello menziona, prima ancora delle sentenze (le γνωμοτυπίαι) e delle riflessioni teologiche e astrologiche, le φυσικαὶ ὑποθέσεις presenti nel romanzo[65]. Ed effettivamente, come abbiamo già veduto, Antonio attinge le sue due citazioni eliodoree da una medesima sezione delle *Etiopiche* tutta caratterizzata da un contenuto e un tono per certi versi "scientifici", traendone un brano incentrato sull'"umida" patologia amorosa e un altro che, nella traduzione, finisce col costituire un'attestazione degli effetti della musica

and Location in Pre-Modern Europe and the Near East, Leiden - New York 1995, pp. 63-76 (nonché il recente *Aristotelian Rhetoric in Syriac. Barhebraeus, Butyrum Sapientiae. Book of Rhetoric*, Leiden 2005). Importanti osservazioni sulla ricca cultura filosofica di Antonio sono state esposte da Watt in *The Philosopher-King in the "Rhetoric" of Antony of Tagrit*, in *VI Symposium Syriacum 1992* (OCA 247), Roma 1994, pp. 245-258 e in *From Themistius to al-Farabi: Platonic Political Philosophy and Aristotle's Rhetoric in the East*, «Rhetorica» 13, 1995, pp. 17-41; mentre il già segnalato studio su Sinesio in Antonio (*From Synesius to al-Farabi* cit.) offre spunti non dissimili da quelli che qui per Eliodoro proponiamo.

[63] L. I. Conrad, *Varietas Syriaca: Secular and Scientific Culture in the Christian Communities of Syria after the Arab Conquest*, in G. J. Reinink, A. C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Prof. H. J. W. Drijvers* («Orientalia Lovaniensia Analecta» 89), Leuven 1999, pp. 85-105.

[64] Ved. *supra*, 397 e n. 29. Sul senso di questa lettura allegorica, che valorizzava un fondo neoplatonico probabilmente già presente nel romanzo (su cui da ultimo K. Dowden, *Heliodoros: Serious Intentions*, «The Classical Quarterly» 46, 1996, pp. 267-285), si vedano, tra i contributi più recenti, R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley - Los Angeles - London 1986, pp. 148-161 e 306-311; R. Hunter, *"Philip the Philosopher" on the* Aithiopika *of Heliodorus*, in S. Harrison, M. Paschalis, S. Frangoulidis (eds.), *Metaphor and the Ancient Novel* cit., pp. 123-138. Una sintesi delle problematiche filosofiche connesse ad Eliodoro in P. Robiano, *Héliodore d'Émèse*, in *Dictionnaire des philosophes antiques* III, Paris 2000, pp. 535-544.

[65] *De Heliodoro et Achille Tatio iudicium*, ll. 54-56 Dyck (*Michael Psellus. The Essays* cit., p. 94). Sugli *excursus* naturalistici delle *Etiopiche* si veda H. Rommel, *Die naturwissenschaftlich-paradoxographischen Exkurse bei Philostratos, Heliodoros und Achilleus Tatios*, Stuttgart 1923, pp. 59-64; sulle nozioni astrologiche, P. Liviabella, *L'astrologia nelle* Etiopiche *di Eliodoro*, «Giornale Italiano di Filologia» 31, 1979, pp. 311-332. Il contenuto del già segnalato *excursus* sul malocchio e la passione amorosa in III 7-9 (*supra*, n. 38) susciterà ancora speciale interesse nella Spagna umanistica: Bianchi, *Il codice* cit., pp. 69-81.

sul desiderio, "umido" anch'esso; i due brani, anzi, vengono a incorniciare una parte della *Retorica* tutto sommato coerente, sia pure nel suo andamento a tratti liberamente associativo, nell'elencare metafore che hanno a che fare con moti dell'anima. Questa vicinanza di argomento e ispirazione difficilmente sarà casuale e può darci qualche indicazione sulla cultura di Antonio e forse anche sulle sue fonti. Si tratta, in effetti, di temi fortemente congeniali agli interessi di quegli ambienti che, dopo i precedenti dell'età di Sergio di Rēš'ainā, soprattutto con l'organico movimento sviluppatosi nella Baghdād 'abbāside avevano tradotto in siriaco prima e poi anche in arabo i testi scientifici e filosofici greci; ed è forse proprio in questi ambienti che va allora cercato il canale attraverso il quale Eliodoro è giunto ad Antonio[66].

In termini generali, Antonio evidentemente si muove all'interno di quella fisiologia degli elementi e degli umori di origine greca che trova ad esempio una eloquente illustrazione, tra gli autori di lingua siriaca della prima età 'abbāside, nel *Libro dei tesori* di Giobbe di Edessa[67]. Ma più specificamente interessante può essere un confronto con la raccolta

---

[66] Sul ruolo di mediazione della scienza e filosofia greca svolto dalla cultura siriaca a partire dal VI secolo, oltre i già citati lavori di Sebastian Brock e la sintesi di G. Troupeau, *Le rôle des syriaques dans la trasmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec*, «Arabica» 38, 1991, pp. 1-10, vanno da ultimo visti soprattutto gli studi di H. Hugonnard-Roche (tra cui *Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe (à propos de l'*Organon *d'Aristote)*, in J. Hamesse, M. Fattori [éd.], *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve – Cassino 1990, pp. 131-147; *Note sur Sergius de Reš'aina, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote*, in G. Endress – R. Kruk [eds.], *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Trasmission of the Greek Philosophy and Science Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs*, Leiden 1997, pp. 121-143; *La logique d'Aristote du grec au syriaque*, Paris 2004). Sul retroterra siriaco del movimento di traduzione di età 'abbāside ha di recente insistito, tra gli altri, Conrad, *Varietas Syriaca* cit., pp. 104-105; e sugli scambi culturali siriaco-arabi in questo periodo, dopo l'indispensabile J. M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain 1980 (*CSCO* Subs. 59), vi è ormai vasta letteratura, al cui interno segnalo gli atti dei convegni *The Syriac-Arabic Cultural Interchange during the Abbasid Era* («ARAM Periodical» 3, 1991) e *Les Syriaques transmetteurs de civilisations* cit., nonché alcuni recenti lavori di J. W. Watt: *Syriac Translators and Greek Philosophy in Early Abbasid Iraq*, «Journal of the Canadian Society for Syriac Studies» 4, 2004, pp. 15-26; *Syriac and Syrians as Mediators of Greek Political Thought to Islam*, MUSJ 57, 2004 (= *The Greek Strand in Islamic Political Thought*. Proceedings of the Conference, Princeton, 16-27 June 2003), pp. 121-149; *Greek Philosophy and Syriac Culture in Early 'Abbasid Iraq*, in c.d.s. in E. Hunter (ed.), *Christianity in Iraq*. Resta in ogni caso imprescindibile la splendida sintesi di D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, trad. it. Torino 2002.

[67] Se ne veda l'edizione curata da A. Mingana, *Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences As Taught in Baghdad About A.D. 817 or Book of Treasures by Job of Edessa*, Cambridge 1935, con le osservazioni di Ph. Gignoux, *La transmission de l'héritage grec aux Arabes par les Syriaques*, in *Les Syriaques transmetteurs de civilisations* cit., pp. 53-65, soprattutto 56-58.

di sentenze dei "filosofi" compilata in arabo da Ḥunayn ibn Isḥāq, vera *summa* degli interessi che animavano la cultura 'abbāside nel IX secolo: tra i vari materiali gnomologici, per lo più di origine greca, in essa racchiusi si leggono infatti, oltre a una sezione dedicata a Pitagora, testi che mostrano rilevanti consonanze di argomento e ispirazione con le due citazioni di Eliodoro in Antonio[68]. In particolare, fra i detti che la raccolta di Ḥunayn attribuisce a Ippocrate compare un brano sui sintomi e le conseguenze dell'amore che per il riferimento alla teoria degli umori e l'uso di motivi popolari e letterari si lascia verosimilmente ricondurre alla tradizione dei *problemata* alessandrini, circolanti non solo in greco ma anche in arabo e in siriaco[69]. Dal IX secolo in poi, del resto, se non da prima, una trattatistica medico-filosofica sull'amore è ampiamente presente nella letteratura araba[70]; e la possibilità di rintracciarne le origini greche attraverso mediazioni siriache è ben mostrata dal perduto trattato di al-Kindī intitolato *Accordo* (o forse *Raccolta*) *dei filosofi sulle allegorie dell'amore*, che secondo una plausibile ricostruzione di Dimitri Gutas conteneva tra l'altro ampie riprese dal *Simposio* platonico giunte al filosofo arabo attraverso il grande medico, filosofo e matematico Ṯābit ibn-Qurra, proveniente da quei Ṣābi'ā di Ḥarrān che si ritenevano discendenti ed eredi della grecità pagana[71]. Sempre nella raccolta di Ḥu-

[68] La raccolta è nota nella recensione abbreviata fattane da Muḥammad ibn 'Alī al-Anṣārī, edita da A. Badawi (Kuwait 1985): sulla complessa questione della paternità si veda la sintesi di C. D'Ancona, *Fonti greche e rielaborazioni arabe nelle dossografie filosofiche*, in Funghi (a cura di), *Aspetti* II cit., pp. 305-337: 311-313; su struttura e contenuto, O. Overwien, *Ḥunayn ben Isḥāq*, Ādāb al-falāsifa: *Griechische Inhalte in einer arabischen Spruchsammlung*, in R. M. Piccione, M. Perkams (hrsg.), *Selecta colligere, I*, Alessandria 2003, pp. 95-115.

[69] Il brano è ampiamente studiato in H. Biesterfeldt, D. Gutas, *The Malady of Love*, «Journal of the American Oriental Society» 104, 1984, pp. 21-55 (rist. in D. Gutas, *Greek Philosophers in the Arabic tradition*, Aldershot – Burlington, VT – Singapore – Sydney 2001), dove vengono riportate anche altre versioni parallele attestate nella letteratura araba (una delle quali attribuita a Pitagora); sul "mal d'amore" nella tradizione gnomologica greca, e poi araba, D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, New Haven 1975, pp. 257-263 (che ipotizza elaborazioni in ambienti retorici). Per i *problemata* e le loro versioni siriache ed arabe, S. Filius, *The Problemata Physica Attributed to Aristotle. The Arabic Version of Ḥunain ibn Isḥāq and the Hebrew Version of Moses ibn Tibbon*, Leiden 1999; P. de Leemans, M. Goyens (eds.), *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, Leuven 2006.

[70] Si vedano, in generale, L. A. Giffen, *Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre*, New York 1971; S. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḫwān aṣ-ṣafā' (III) Die Lehre von Seele und Intellekt*, Wiesbaden 1975, pp. 257-296.

[71] D. Gutas, *Plato's* Symposion *in the Arabic Tradition*, «Oriens» 31, 1988, pp. 36-60 (rist. in Gutas, *Greek Philosophers* cit.). Si veda anche J. S. Meisami, *Mas'ūdī on love and the fall of the Barmakids*, «Journal of the Royal Asiatic Society» N.S. 2, 1989, pp. 252-277.

nayn ibn Isḥāq si ritrovano quindi anche vari aforismi di argomento musicale, che hanno riscontro nel trattatello *L'elemento della musica* di un tal Paolo, noto nella traduzione araba attribuita al figlio di Ḥunayn, Isḥāq: l'ambientazione è quella di un banchetto, nel corso del quale vari filosofi discutono teorie relative all'influsso della musica, e degli strumenti a corda in particolare, sull'anima; e Franz Rosenthal ha mostrato come queste tradizioni siano di chiara origine greca, accennando alla possibilità che esse siano giunte alla cultura araba attraverso una mediazione siriaca[72]. In ogni caso, dottrine sugli effetti della musica che, attraverso le teorie dell'*ethos* e degli umori riprese dalla scienza greca, mettevano insieme musica e medicina sono ben attestate proprio nell'ampia opera musicologica di al-Kindī (che cita anche alcuni degli aforismi); e dal IX secolo in poi tutti i teorici arabi insisteranno sui diversi influssi che gli strumenti a corda possono esercitare sull'animo degli ascoltatori, ponendo in rapporto corde, elementi ed umori e insegnando a dosare ritmi e melodie secondo le occasioni[73]. Che queste dottrine siano giunte agli Arabi attraverso i Siri, e per alcuni aspetti attraverso i Ṣābi'ā, è tesi più volte sostenuta nella storia degli studi; Ṯābit ibn-Qurra, in ogni caso, dedicò varie opere alla musica, tra cui un grande trattato in siriaco[74].

---

[72] F. Rosenthal, *Two Graeco-Arabic Works on Music*, «Proceedings of the American Philosophical Society» 110, 1966, pp. 261-268, soprattutto 261-265 (rist. in F. Rosenthal, *Science and Medicine in Islam*, Aldershot – Brookfield, VT 1998). Si veda anche D. Gutas, *The Life, Works, and Sayings of Theophrastus in the Arabic Tradition*, in W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, A. A. Long (eds.), *Theophrastus of Eresus: On His Life and Work*, New Brunswick – Oxford 1985, pp. 63-102 (rist. in Gutas, *Greek Philosophers* cit.), in particolare pp. 83-84, 94-95, 97-100.

[73] Sulle teorie dell'influsso della musica sull'animo umano nella cultura araba, dopo H. G. Farmer, *The Influence of Music: From Arabic Sources*, «Journal of the Royal Music Association» 52, 1925, pp. 89-124, va soprattutto visto il repertorio di A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, I-II, München 1979-2003, assieme ai molti studi dello stesso autore, in particolare *Music in the World of Islam. A Socio-Cultural Study*, Detroit 1995 [2003²] (specialmente le pp. 45-67) e i saggi raccolti in *The Dimension of Music in Islamic and Jewish Culture*, Aldershot – Brookfield, VT 1993 e in *Music and its Virtues in Islamic and Judaic Writings*, Aldershot – Burlington, VT 2007; inoltre, F. Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Leiden – Boston – Köln 1995, pp. 15-33 e *passim*.

[74] La tesi di una mediazione siriaca fu sostenuta, ad esempio, da Farmer, *The Influence of Music* cit., soprattutto pp. 91-94; si veda ora Shiloah, *Music in the World of Islam* cit., pp. 45-49, e per alcuni aspetti particolari E. Neubauer, *Die acht "Wege" der arabischen Musiklehre und der Oktoechos*, «Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften» 9, 1994, pp. 373-414 (rist. in Id., *Arabische Musiktheorie von den Anfängen bis zum 6./12. Jahrhundert*, Frankfurt am Mein 1998, pp. 1-42). Le molte opere sulla musica di Ṯābit ibn-Qurra, tra cui appunto un trattato in siriaco di circa 500 pagine, sono andate perdute, ma — come osservò A. Shiloah nel pubblicare l'unico testo pervenutoci — è lecito pensare che egli «joua un rôle déterminant sur le plan de la transition de la science musical entre le monde grec et syriaque d'un côté et le monde musulman de l'autre» (*Un problème musical*

Sono solo alcuni esempi, scelti tra quelli più accessibili al non specialista ma comunque sufficienti — credo — per mostrare che il modo peculiare in cui Antonio di Tagrīt riporta e discute i due passi eliodorei trova un buon riscontro, nel IX secolo, negli orizzonti culturali di personaggi quali Ṯābit ibn-Qurra e Ḥunayn ibn Isḥāq, o al-Kindī. Sarebbe, naturalmente, azzardato ricercare nel brano di Antonio precise prese di posizione rispetto ai complessi dibattiti filosofico-scientifici dell'epoca; ma i frammenti di Eliodoro, venendo a parlare di banchetti, vino, musica e amore, suonano comunque attuali nella cultura "cortese" 'abbāside — una cultura aperta a tutte le confessioni e nutrita di scienza, nell'ambito della quale fioriva del resto una poesia erotica ricca di metafore e dottrina[75]. Non sarà allora inverosimile suggerire che la sezione di Eliodoro da cui i due passi sono tratti, con i suoi riferimenti a un banchetto, le sue discussioni intellettuali, le sue φυσικαὶ ὑποθέσεις, sia potuta apparire come una sorta di "convito di sapienti" e abbia perciò destato specifici motivi d'interesse nelle cerchie intellettuali siriache che, sulla scia della tradizione tardoantica, recuperarono la "filosofia" dei Greci con un occhio particolare alla scienza e alla medicina e la trasmisero alla cultura araba: una mediazione da parte di ambienti filosofico-scientifici spiegherebbe la spiccata attenzione alla "fisiopatologia delle passioni" presente nell'intera trattazione di Antonio e almeno una parte dei peculiari fraintendimenti del testo eliodoreo, attribuibile a un traduttore portato a trovare nozioni fisico-mediche anche laddove non c'erano. Concretamente, Antonio potrebbe aver avuto accesso a una compilazione antologica elaborata in queste cerchie, o essere stato in contatto personale con un appartenente ad esse che nel leggere le *Etiopiche* direttamente in greco vi ritrovasse nozioni consone ai propri interessi per quindi tradurre di conseguenza — sempre che non si preferisca pensare che il traduttore sia Antonio stesso, in prima persona allora partecipe di un ambiente interessato alla filosofia e alla scienza di origine greca; in ogni caso, interessi filosofico-scientifici sono variamente attestati nel complesso della sua opera[76].

---

inconnu de Thābit ibn Qurra, «Orbis Musicae» 1, 1971, pp. 25-38 [rist. in *The Dimension of Music* cit.]: 25).

[75] Su questa cultura si può vedere, da ultimo, L. Capezzone, *Scenari d'amore pre-cortese, a Baghdad (VIII-IX secolo)*, saggio introduttivo all'antologia di Abū Nuwās, *Così rossa è la rosa*, Roma 2007, pp. 7-82.

[76] Il quinto libro della *Retorica* è programmaticamente animato da una visione per così dire sensistica degli effetti della letteratura sull'anima (si veda soprattutto *CSCO* 480, p. 2,3-14 = 481, pp. 1,27-2,8) e contiene due lunghe sezioni ricche di riferimenti al mondo della natura, in cui si spiega che l'uomo, provando nell'anima un forte desiderio di musica, imitò con l'arte le capacità degli animali, attraverso la costruzione dei vari strumenti, in particolare dell'arpa, e l'invenzione della scansione metrica (*CSCO* 480, p. 4,17-6,19 = 481, pp.

Se poi questo ambiente dal quale il cristiano Antonio parrebbe trarre le sue più riposte conoscenze di letteratura, filosofia e scienza greche, tra cui, appunto, Eliodoro, possa specificamente essere collegato ai pagani Ṣābi'ā di Ḥarrān è questione che lasciamo agli esperti[77]. In linea di principio, certo, le *Etiopiche* potevano offrire vari spunti di interesse in chi condividesse la tendenza all'interpretazione allegorica attestata ad esempio in Ṯābit ibn-Qurra[78]: a parte la lettura figurale dell'intero romanzo testimoniata da "Filippo il filosofo", si pensi al brano che segue quello utilizzato da Antonio, dove compare un'interpretazione simbolica dell'"ermetico" Omero (*Aeth.* III 12-15)[79]. E Antonio, per parte sua, aveva appreso dal proprio maestro a interpretare i poemi omerici e gli dei in essi menzionati nella tradizione dell'allegoresi fisica e morale, come lo stesso quinto libro della *Retorica* rivela: se Ares, Atena, Leto e Hermes possono simboleggiare qualità etiche e intellettuali, d'altra parte Poseidone è l'acqua, Apollo il sole, Artemide la luna e Hera l'aria[80]; e non si dimentichi che nella prima citazione eliodorea Dioniso viene assunto a rappresentare il desiderio su cui la musica agisce[81]. Ma ai Ṣābi'ā si tende,

---

3,34-5,21 e 480, pp. 54,18-58,16 = 481, pp. 44,31-48,9: nelle concezioni qui esposte si ravvisa un fondo giudaico-cristiano, ma anche qualche elemento di probabile origine greca che meriterebbe uno studio accurato; si veda per ora Watt, *Syriac and Syrians as Mediators* cit., p. 148). D'altra parte, il trattato di Antonio sulla provvidenza è tutto intessuto di conoscenze mediche (a quanto si evince dalla sintesi di Drijvers, *Antony of Tagrit's book* cit.) e tracce di interessi naturalistici compaiono anche nelle aggiunte agli argomenti tradizionali presenti nell'introduzione al trattato sul *myron* (ved. Messling, *Die Schrift* cit., p. 153). Si veda in generale, anche per i nessi tra retorica, filosofia e scienza nella cultura siriaca, Watt, *Grammar, rhetoric* cit., pp. 67-71.

[77] Come si è visto (*supra*, n. 47), la possibilità di un interesse per Eliodoro tra i Ṣabi'ā di Ḥarrān è stata suggerita da T. Hägg, sulla base di alcuni aspetti religiosi del romanzo.

[78] Sulla tendenza all'interpretazione allegorica in Ṯābit ibn-Qurra insiste Gutas, *Plato's* Symposion cit., pp. 46-47.

[79] Per questa interpretazione, non necessariamente legata al neoplatonismo, si veda M. Telò, *Eliodoro e la critica omerica antica*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 92, 1999, pp. 71-87.

[80] Specialmente esemplare in tal senso *CSCO* 480, pp. 77,21-79,3 = 481, pp. 65,32-67,11, dove è facile riconoscere un'eco della tradizione di interpretazione allegorica di Omero tramandata da Porfirio e dagli scolii (Watt, *Syriac Rhetorical Theory* cit., pp. 254-255 e *Guarding the Syriac Language* cit., p. 137); tanto più significativo, quindi, in questo brano e nel suo seguito, il modo in cui Antonio si preoccupa di distinguere il proprio uso e studio delle figure da quello dei pagani.

[81] Dioniso torna, nel libro V della *Retorica*, come protagonista di alcune metafore: ved. *CSCO* 480, p. 76,26 sgg. = 481, p. 65,9 sgg. Un erede del simbolismo religioso ellenico avrebbe trovato ben naturale la connessione tra Dioniso e l'umidità che veniva a determinarsi nella traduzione eliodorea (si ricordino Euripide, *Bacch.* 275ss. e Plutarco, *de Iside et Osiride* 365A); sarebbe d'altronde tanto suggestivo quanto imprudente collegare la visione di un Dioniso che «quando sarà umido verrà» con il rito astrale dei Ṣābi'ā per il ritorno dell'Idolo dell'Acqua fuggito in India — o, secondo un'altra versione, di Arus (Eros?) – su

negli ultimi tempi, ad attribuire troppo[82]. Per altro verso, l'interesse che Antonio mostra tanto per l'Omero simbolico quanto per l'Eliodoro "scientifico" potrebbe indirizzare proprio verso quel Teofilo di Edessa cui Barebreo attribuisce delle traduzioni omeriche, rilevando altresì in esse la ricchezza di enigmi e allegorie: cristiano maronita, da Edessa trasferitosi a Baghdād presso la nuova corte 'abbāside, anche Teofilo condivideva un'impostazione culturale nella quale, sul modello dei Greci, confluivano filosofia, medicina e scienze matematiche — nonché storiografia[83]. In fondo, solo chi avesse una qualche familiarità con la lingua di

cui si veda T. M. Green, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, Leiden - New York - Köln 1992, pp. 156-157, con fonti e bibliografia.

[82] Soprattutto Michel Tardieu, in vari studi, ha sostenuto la tesi di un "trapianto" del neoplatonismo a Ḥarrān, ma non ha riscosso il consenso degli arabisti: si vedano tra gli altri J. Lameer, *From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition*, in G. Endress - R. Kruk (eds.), *The Ancient Tradition* cit., pp. 181-191 e Gutas, *Foreword* a *Greek Philosophers* cit., p.XI n. 3. Sui Ṣābi'ā come mediatori di cultura greca ha insistito comunque, da ultimo, D. Pingree, *The Sabians of Harran and the Classical Tradition*, «International Journal of the Classical Tradition» 9, 2002, pp. 8-35.

[83] Su Teofilo di Edessa, dopo A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 341-342 e M. Breydy, *Geschichte der Syro-Arabischen Literatur der Maroniten vom VII. bis XVI. Jahrhundert*, Opladen 1985, pp. 132-138, si vedano da ultimo l'articolo nella *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, I 4, Berlin - New York 2001, p. 640 (#8183) e D. Pingree, *From Alexandria to Baghdād to Byzantium. The Transmission of Astrology*, «International Journal of the Classical Tradition» 8, 2001/2002, pp. 3-37: 13-21 (dove è peraltro suggerito un collegamento con i Ṣābi'ā!). Barebreo attribuisce a Teofilo la traduzione di «due libri di Omero sulla caduta di Ilio» nel *Chronicon syriacum* (pp. 126-127 Bedjan) e poi nella *Historia dynastiarum* (pp. 41 e 220 dell'ed. Ṣālḥānī, Beirut 1890 [= 24 e 148 della ristampa del 1958]), dove menziona anche, dopo un rinvio a Porfirio, una copia siriaca dei «due libri», definiti «colmi di enigmi e allegorie» (p. 61 [= 36-37]). Già Ernest Renan, sintetizzando il dibattito precedente, si chiedeva se Teofilo tradusse i due poemi, o parti di essi, o un breviario mitografico a Omero ispirato (*De philosophia Peripatetica apud Syros commentatio historica*, Parisiis 1852, p. 49 n. 2); da ultimo, gli studi su Teofilo cronista (soprattutto dopo R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997, pp. 400-409, 631-671) hanno portato a inquadrare — come già suggeriva Baumstark — l'interesse per la materia omerica all'interno della sua generale visione storiografica, ma non a nutrire una totale fiducia nella possibilità di attribuirgli una traduzione integrale di Omero (si vedano Conrad, *Varietas Syriaca* cit., pp. 92-94; Id., *The* Mawāli *and Early Arabic Historiography*, in M. Bernards, J. Nawas [eds.], *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Leiden 2005, pp. 370-425: 388; Id., *Muhammadanea Edessensis: The Rise of Islam in Early Christian Historiography Under the Early 'Abbasids*, in corso di stampa; M. Debié, *Homère chronographe: l'héritage grec antique dans l'historiographie syriaque*, in *Les Syriaques transmetteurs de civilisations* cit., pp. 69-93, soprattutto 84-87 e 92). Proprio Antonio di Tagrīt mostra che versi omerici tradotti in siriaco erano noti (ved. *supra*, n. 42); ma allo stato degli atti è prudente concludere, con J. W. Watt, che «the identity and date of the translators cannot be established and the relevance of Bar Hebraeus' testimony to a translation of two books of Homer by Theophilus of Edessa remains questionable» (*Guarding the Syriac language* cit., p. 141).

Omero poteva credere di riconoscere, nella κλῆσις di Eliodoro, la parola κλισίη, arcaica e poetica piuttosto che di *koiné*; e solo chi avesse nozioni di musica e medicina, oltre che interessi retorici, poteva immaginare che la risultante «tenda di legno» rappresentasse una cetra in grado di esercitare influsso sulle passioni dell'animo. E se davvero, come credeva Barebreo, l'ambiente ellenizzante cui Antonio era vicino dovesse essere identificato con la cerchia di Teodosio di Edessa, ipotizzare che per tale via egli potesse attingere alla tradizione edessena e alla non comune dottrina di Teofilo risulterebbe quanto mai naturale[84].

6. In assenza di elementi positivi che illustrino con certezza l'esatta via per cui i due brani di Eliodoro giunsero alla conoscenza di Antonio di Tagrīt, ci è parso giusto provare ad accennare varie ipotesi; ma è evidente che non abbiamo raggiunto una certezza. Occorrerebbe, del resto, un'analisi approfondita e completa di tutti e cinque i libri della *Retorica* e delle altre opere di Antonio, e quindi un più preciso inquadramento storico e culturale che permettesse di chiarire in quale rapporto egli si ponesse con gli ambienti intellettuali coevi e con i filoni di tradizione di origine greca tanto in lingua siriaca quanto in lingua araba — tutte cose per le quali ci mancano le necessarie competenze. La probabile presenza di un peculiare interesse alla filosofia e alla medicina potrebbe aiutare a spiegare alcuni fraintendimenti, forse ulteriormente propiziati da una frettolosa traduzione di singoli passi direttamente dal testo greco, eventualmente a partire da florilegi, sicché occorre una certa cautela prima di affermare, senza ulteriori elementi, che le *Etiopiche* fossero state integralmente tradotte in siriaco. Anche tale possibilità non deve però assolutamente essere esclusa, e in tal caso Antonio verrebbe a fornirci un prezioso "anello mancante": la trasmissione di temi tipici del romanzo erotico greco alla letteratura araba, da tempo postulata e per lo più spiegata con mediazioni di carattere "popolare", potrebbe essere passata anche attraverso la diretta conoscenza di traduzioni siriache. E la stessa questione della ripresa nel mondo persiano del romanzo di Metioco e Partenope, anch'esso caratterizzato un peculiare interesse ai banchetti, alle teorie sull'amore e alla musica, potrebbe richiedere in qusto contesto un riesame.

---

[84] Ved. *supra*, nn. 1 e 55. L'opera storica di Teofilo di Edessa fu in effetti ampiamente utilizzata da Dionisio di Tell-Maḥrē, fratello di Teodosio, come testimonia la prefazione riprodotta da Michele Siro X 20 (si veda la bibliografia alla nota precedente). Dopo R. Abramowski, *Dionysius von Tellmahre, Jakobitischer Patriarch von 818-845*, Leipzig 1940 e Fiey, *Chrétiens syriaques* cit., pp. 63-81, sulla cultura di Dionisio e Teodosio (traduttore tra l'altro di Gregorio di Nazianzo, uno degli autori meglio noti ad Antonio) e i loro rapporti con la corte dei califfi si veda S. M. F. van Reeth, *Caliph al-Ma'mūn and the Treasure of the Pyramids*, OLP 25, 1994, pp. 221-236.

In attesa di nuovi dati, che potranno essere addotti dagli specialisti, le due citazioni individuate mostrano comunque che in età 'abbāside i retori di cultura siriaca, come i loro colleghi a Bisanzio, accanto a Omero e a non pochi altri autori della grecità pagana conoscevano, almeno parzialmente, il romanzo di Eliodoro, e ritenevano di poter trovare anche in esso, sotto il velo delle figure, tracce ed esempi della sapienza antica.

Università della Basilicata
via N. Sauro 85
85100 Potenza

Aldo Corcella

SUMMARY

In the fifth book of his *Rhetoric* (pp. 74-76 Watt), Antony of Tagrit (9th century?) cites two passages from the Syriac translation of a hitherto unidentified Greek work, which proves to be Heliodorus' novel *Aethiopics* (or *Charikleia*, as Antony calls it; in most manuscripts, however, the correct reading has been corrupted). The content of these two passages (*Aeth.* III 10,2 and 5), as well as some peculiar misinterpretations in their translation, could suggest a mediation through an intellectual milieu interested in Greek medicine and science.

Vassa Larin

The Dikerion and Trikerion of the Byzantine Pontifical Rite: Origins and Significance*

The Byzantine hierarchical "blessing-candles" known as the "trikerion" (τρικήριον / τρίκηρον / τρικέρι), a three-branched candelabrum,[1] and "dikerion," (τὸ δικήριον / τὰ δικήρια) a two-branched candelabrum,[2] present a formidable challenge to the student of liturgy, since their origins, as yet insufficiently researched, have remained something of a mystery to liturgiologists. In this study I shall attempt to trace the precursors of today's pontifical "blessing-candles" with the help of their liturgical functions in the Byzantine pontifical rite today — *benedictional, processional, honorific, supplicatory, reverential,* and *epiphanic* — which offer a valuable clue to the enigmatic origins of both the trikerion and the later dikerion.

I. *The Dikerion and Trikerion in Today's Pontifical Divine Liturgy*

In today's celebration of the Byzantine pontifical Divine Liturgy according to Russian and Greek Orthodox usage,[3] the lighted dikerion and

* I wish to thank Professor Stefano Parenti for kindly reading this aricle and making helpful suggestions.

[1] L. Clugnet, *Dictionnaire Grec-Français des noms liturgiques en usage dans l'Église Grecque,* Paris 1895, 151-2; C. du Fresne du Cange, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis,* Graz 1958, 646; cf. also A. Jacob, "Le chandelier a trois branches de l'évêque Pantoléon," BBGG 53 (1999) 187-199, here 192ff.

[2] Clugnet, *Dictionnaire* 35-36; Du Cange, *Glossarium* 645-6; H. Hunger (ed.), *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts* [hereafter LBG] (Österreichische Akademie der Wissenschaftler, Phil.-hist. Klasse Denkschriften 238 etc., Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik VI/1), Vienna 2001, 388.

[3] Since the Russian editions of the Archieraticon give the most detailed rubrics, I follow here the *Чиновникъ Архіерейскаго Служенія,* Moscow 1982, and S. Diomidov, *Указатель порядка архіерейскихъ служеній,* Samara 1915, 25-61. On the current differences between Russian and Greek practice cf. M. Želtov's observations in "Архиерейское богослужение," *Православная Энциклопедия,* vol. III, Moscow 2001, 566-574, here 570-573, and D. Guillaume, *Grande Euchologe et Arkhieratikon,* Parma 1992, 604-630. Cf. also the "Directions for Clergy-Servers at the Archiereical Celebration of the Liturgy" in F. Kovalchuk, *Abridged Typicon,* Youngstown 1974, 86-112.

trikerion first appear at the hierarch's entrance into the church, when they are brought out of the sanctuary by the deacons. Thereafter during the service we see the candles employed as follows:

1. The archdeacon, holding the trikerion, accompanies the bishop as the latter venerates the icons before vesting.
2. The bishop blesses in four directions with the dikerion and trikerion after vesting.
3. As the hierarch receives the lighted dikerion and trikerion after vesting, the archdeacon intones a paraphrased version of words said by our Lord to the Apostles (Mt 5:16): "So shall your light shine forth before men, so that, seeing your good works, they may give praise to your Father in heaven."
4. The hierarch blesses in four directions with the dikerion and trikerion at the beginning of the Little Entrance, then proceeds to the sanctuary and blesses the people two additional times before entering the Holy Doors.
5. The hierarch is escorted by the archdeacon holding the trikerion during the censing of the altar after the Little Entrance, while the dikerion is held either by another deacon (in Greek practice) or by the hierarch himself (in Russian practice).
6. The lesser ministers carry the dikerion and trikerion in the Little Entrance procession.
7. During the singing of the Trisagion the bishop makes the sign of the cross over the Gospel with the dikerion. In Greek practice, he also blesses the Gospel with the trikerion.
8. During the Trisagion the bishop blesses the people in three directions, holding the dikerion and a cross [in Greek practice: the dikerion and trikerion] while reciting the "Prayer of the Vine," Ps 79: 14-15a: "O Lord, look down from heaven and behold, and visit this vine, and perfect that which Your right hand has planted."
9. In Russian practice, after ascending the synthronon the bishop blesses the concelebrants with the trikerion alone; in Greek practice, he blesses the people with both hands.
10. After the reading of the Gospel, in Russian usage the hierarch blesses the people with both candelabra instead of with the Evangeliary as in the Greek rite.
11. The lesser ministers carry the dikerion and trikerion in the Great Entrance procession.
12. In Russian practice the bishop blesses the people with the dikerion and trikerion after the Great Entrance, at the beginning of the Anaphora, after Communion, and immediately after saying the Apolysis or dismissal of the Divine Liturgy. In Greek practice the bishop blesses the people with both dikerion and trikerion after

the Great Entrance; he blesses with the dikerion after the Anaphora; after the Apolysis of the Divine Liturgy he blesses with the trikerion.

These twelve enumerated liturgical functions of the "blessing-candles" in today's pontifical celebration can be described as follows:

a. *benedictional* — they confer the hierarch's blessing on the people and concelebrating clergy (2, 4, 8-10, 12);

b. *reverential* and *supplicatory* — with these candles the hierarch venerates the Gospel lying on the altar and prays (7-8);

c. *processional* and/or *honorific* — in the pontifical rite the presider is sometimes accompanied by an archdeacon carrying the trikerion as a special liturgical honor, underlining thereby the hierarchical dignity of the main celebrant (1, 5); the "blessing candles" carried in the Little and Great Entrance processions have the same meaning (6, 11);

d. *epiphanic* — all the appearances of the *two* and *three* lighted candles offer a trinitarian and christological theological vision to the people and celebrants (1-12), symbolizing the Holy Trinity and the two natures of Christ.[4] The verse of Mt 5:16, "Your light shall shine forth...," intoned when the hierarch receives the dikerion and trikerion after vesting, articulates an additional symbolic meaning of the lighted candles, that of the hierarch's good deeds *shining forth* to the glory of God (3).

II. *Origins in Imperial Ceremonial*

Today's two hierarchical "blessing-candles" accomplish the functions of several different candles we encounter in witnesses to Byzantine imperial ceremony, thereby reflecting their historical origins.

Lights carried before emperors, found among the imperial ensigns since Roman times,[5] are abundantly attested in both imperial and hierarchical processions in Byzantium: the 10th c. *Book of Ceremonies* men-

[4] See note 50 below.

[5] J. Legg, *Church Ornaments and Their Civil Antecedents*, Cambridge 1917, 19-20. Cf. also A. Golubcov, *Соборные Чиновники и особенности службы по нимъ*, Moscow 1907, Appendix III, «О предносиой архіерейской лампадѣ» 251-258, here 254, note 2.

tions *processional* candles (τὰ μανουάλια τῆς λιτῆς / τὰ λιτανίκια κηρία)[6] carried when the emperor took part in stational liturgies. The imperial ceremonial also includes *reverential* or *supplicatory* candles (κηρία τῆς προσευχῆς)[7]: before greeting the patriarch at the beginning of both stational and non-stational liturgical celebrations, the sovereign lighted candles, then prayed and venerated the cross and Gospel.[8] The emperor also venerated sacred objects with lighted candles inside the nave and sanctuary of Hagia Sophia upon entering the church for Divine Liturgy.[9] A later source, the 12th c. canonist Theodore Balsamon († after 1195) noted an imperial *blessing with candles*, telling us that the emperors "as the anointed of the Lord" entered the sanctuary and, having censed, would "bless with the trikerion like bishops" (καὶ σφραγίζουσι μετὰ τρικηρίου καθὼς οἱ ἀρχιερεῖς).[10] Elsewhere Balsamon mentions that sovereigns also bless with a "dikerion" (καὶ μετὰ δικηρίου σφραγίζουσι).[11]

Balsamon does not mention whether the sovereign blessed *the people* with candles. We do, however, have a curious 10th c. example of the emperor blessing the people *with his chlamys* or vestment. The *Book of Ceremonies* describes the emperors blessing the crowds at the hippodrome with the edge of their vestments (κατασφραγίζουσιν μετὰ τὸ ἄκρον τῶν χλανιδίων αὐτῶν) in three directions — first the people in the center, then the "Blues," and finally the "Greens." As the emperors thus blessed, the crowds exclaimed ""Αγιος, "Αγιος, "Αγιος." The imperial cantors then proclaimed "Πολλά, πολλά, πολλά," and the crowds responded, "Πολλὰ ἔτη εἰς

[6] *De Cerem.* I, 39 (30): A. Vogt (ed.), *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des Cérémonies. Texte*, 2 vols., Paris 1935, 1939, here I, 153-4; cf. also Id., *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des Cérémonies. Commentaire*, 2 vols., Paris 1935, 1940, here I, 75.

[7] D. Beljaev, *Byzantina. Очерки, материалы и заметки* II, St. Petersburg 1893, 241-2, note 2.

[8] Before stational processions the sovereign lights candles and venerates the Gospel and cross apparently *with candles in hand* (… καὶ ἅψας κηροὺς καὶ εὐξάμενος, προσκυνεῖ τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν: *De Cerem.* I, 26 (17), Vogt I, 95; I, 27 (18), Vogt I, 103; I, 37 (28), Vogt I, 146. When greeting the patriarch immediately before entering Hagia Sophia for the Divine Liturgy, the emperor *hands away* the lighted candles before venerating the Gospel and cross: I, 1, Vogt I, 11; I, 9, Vogt I, 58-59; I, 10, Vogt I, 69; I, 26 (17), Vogt I, 95; I, 27 (18), Vogt I, 104; I, 32 (23), Vogt I, 122; I, 35 (26), Vogt I, 134-5; I, 37 (28), Vogt I. 146; I, 39 (30), Vogt I, 154.

[9] He venerates a cross in the apse holding candles and making three prostrations (διὰ τῆς τρισσῆς μετὰ τῶν κηρῶν προσκυνήσεως): I, 1, Vogt I, 12; he similarly prostrates with candles when venerating the holy reliquary in the north bay of the church (I, 1, Vogt I, 25 and I, 39 [30], Vogt I, 154-5), and when venerating the tombs of Constantine, Nikephoros, and Methodios (I, 10, Vogt I, 69).

[10] *In Can. LXIX Conc. in Trullo*, PG 137, 753.

[11] *Meditata sive responsa*, PG 138, 1017A (= Rhallis-Potlis IV, 544).

πολλά."[12] Although the cited text does not mention candles, the striking similarities between this imperial ceremony and the hierarch's blessing of the people in *three* directions during the *Trisagion* in today's pontifical rite are obvious. The acclamation "Eis polla..." during other pontifical blessings of the people — for example, after the hierarch's vesting before Divine Liturgy, also seems inspired by earlier imperial ceremonial.

II. *Earliest Liturgical Witnesses*

Epigrams referring to "three-branched candlesticks" are not rare in Byzantine literature of earlier periods, as Jacob has pointed out: for example, the epigram of St. Theodore Stoudites (†826) "On the Lamps" (εἰς τὰς φάνας) addresses a three-branched candelabrum (Ὦλαμπαδοῦχε τοῦ τριλαμποῦς ἡλίου...).[13] But this tells us nothing about if or how these candlesticks were used in the pontifical rite. The earliest liturgical witness to pontifical "triple" candelabra of any kind is the 10[th] c. Typikon of the Great Church, which has the patriarch accompanied by either three "μανουάλια" (candelabra)[14] or simply by "μανουάλια" of unspecified number when entering Hagia Sophia, though there is no mention of the hierarch *blessing anything* with these clearly processional candles.[15] Furthermore, the "three μανουάλια" referred to here are apparently *separate candelabra,* probably not unlike the processional "cross, two candles, and one lamp" carried before the Jerusalem Patriarch in the 10[th] c. rite of *Codex Jerusalem Stavrou 43* (AD 1122), a Typikon of the Anastasis Church in Jerusalem.[16] The cited evidence, then, attests to the "three-candle" *symbolism* of the trikerion, though not to its present-day form.

The earliest pontifical I know of to mention the hierarch *blessing with candles* is the late-11[th] c. Praxapostolos *Dresden 104* (AD ca. 1080), which has the patriarch enter the Great Baptistry of Hagia Sophia during the rite of baptism on Holy Saturday and bless with candles after accom-

---

[12] *De Cerem.* II, 78 (69), Vogt II, 123. Cf. Also Vogt II, 129.

[13] P. Speck, *Theodoros Stoudites. Jamben auf verschiedene Gegenstände. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar* (Supplementa byzantina 1) Berlin 1968, No. CII, 267. See this and other references in Jacob, "Chandelier" 193.

[14] LBG 971.

[15] On Holy Saturday evening the patriarch enters with "μανουαλίων γ´": J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, 2 vols. (OCA 165-166), Rome 1962, 1963, here II, 84; on January 5 he is accompanied by "μανουάλια" of unspecified number (ibid. I, 182), though Mateos assumes that in this case there are also three (ibid. II, Index liturgique, 306).

[16] A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας,* vol. 2, St. Petersburg 1894, 189. On the date of this ms see G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OCA 193), Rome 1972, 13ff.

plishing the incensation.[17] I unfortunately have access only to Dmitrievskij's Russian rendition of this text and cannot cite it with more precision. However, an almost identical rubric describing the same baptismal rite is found in Arranz's Greek edition of the 13th c. so-called "Codex Bessarion," Grottaferrata Γ. B. I, which informs us that the patriarch "σφραγίζει εὐχόμενος μετὰ κηρῶν τρίτον" (prays and blesses thrice with candles).[18] The cited texts are not clear as to *whom* or *what* the patriarch is blessing with these candles. An additional early witness to a pontifical blessing "with candles" is the 12th c. *Codex British Library Add. 34060*, which describes the 11th c. pontifical rite of the Great Church. Here the patriarch blesses the center of the altar with "candles" (τὰ πηνία) of unspecified number[19] after the Little Entrance (II, 8), but blesses the people without the candles toward the end of the Trisagion (II, 18) and during the Ektene (IV, 6).[20] In the 11th c. rite of the Arabic pontifical edited by Bacha,[21] the hierarch expressly blesses the sanctuary "with three candles" in three directions after the Little Entrance, but blesses the people after ascending the synthronon before the Epistle not with the candles, but with a cross.[22] Hence the "sealing" or "blessing" of sacred objects with candles in the cited 11th-12th c. sources can be categorized as *reverential* and *supplicatory*, as primarily directed to sacred objects.

---

[17] A. Dmitrievskij, *Древньйшіе патріаршіе типиконы святоградскіи и іерусалимскій и Великой Константинопольской Церкви*, Kiev 1907, 161. Dmitrievskij renders the text as reading "and blesses *them* with candles," intimating that the candidates for baptism are the objects of the blessing. However, the Greek text cited below casts some doubt on this rendition.

[18] M. Arranz, *L'Eucologio constantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Rome 1996, 182. On the most recent dating of this ms see S. Parenti – E. Velkovska, "A Thirteenth Century Manuscript of the Constantinopolitan Euchology: Grottaferrata Γ. B. I., Alias of Cardinal Bessarion," BBGG III s. 4 (2007) 175-196.

[19] LBG 1299. *Pace* Fr. Taft's supposition that τὰ πηνία "are undoubtedly the dikerion and trikerion": R. Taft, "The Pontifical Liturgy of the Great Church According to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060*", OCP 45 (1979) 287, note 25; cf. Jacob, "Chandelier," 196-8; Goar, 499.

[20] Taft, "Pontifical Liturgy" I, 288-89, 295. The numbers in parentheses refer to the divisions of the text in this edition. In *Paris Coislin 213* (AD 1027) the patriarch repeatedly "blesses the people toward the front three times" (σφραγίζει τρίτον ἐπὶ τὸ ἔμπροσθεν μέρος) during a stational liturgy, but there is no mention of candles (ff. 81, 83v): Duncan 12, 124-125; Dmitr. II, 1010-11; Arranz, *Eucologio* 133, 136; Goar's edition is missing the cited rubric, but has the hierarch bless the people thrice several times, 640.

[21] C. Bacha, "Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite," *XPYCOCTOMIKA*, Rome1908, 410-469. The Arabic text edited and translated by Bacha is an exact reproduction of a 13th c. ms, the rite of which Jacob dates to the 11th c.: A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*. University of Louvain, unpublished doctoral dissertation, Louvain 1968, 297-300.

[22] Bacha 449, 451.

III. *From "διβάμπουλον" to Dikerion?*

There is evidence of two candles or more being attached to certain Byzantine figural crosses,[23] but a connection between these crosses-with-candles and today's dikerion or trikerion is untenable: there is no evidence that the bishop ever handled these "illuminated crosses" himself, nor that they had specifically *pontifical* functions, nor that the number of candles on these crosses was ever fixed to the point of acquiring any symbolic significance.

The earliest evidence of pontifical candles resembling the candelabrum known today as the "dikerion" is not to be found until the 13th c.[24]: the historian George Pachymeres (1242-ca. 1310) reports that at ordination along with a patriarchal staff the patriarch received from the emperor a two-branched candelabrum, called "διβάμβουλον" or "διβάμπουλον" (duplex ampulla), as a special patriarchal honor.[25] It was indeed an imperial honor, since Pseudo-Kodinos' *De Officiis* (1347-1368) tells us somewhat later that on certain festive occasions the emperor himself was escorted with a "διβάμπουλον."[26]

It is difficult to understand what exactly is meant by the term "διβάμπουλον," since according to Pseudo-Kodinos' description, this "two-branched candelabrum" had *only one* large lighted candle: the "διβάμπουλον" was painted red on the edges and decorated with gold-leaf in the middle, with red crosses depicted in circles on the gold-leaf.[27] Balsamon († after 1195) seems to have been referring to the same "διβάμπουλον" when he wrote over a century earlier that the emperor's "lamps" differed

[23] The fifth-century historian Sozomenos mentions that St. John Chrysostom used "silver crosses under lighted wax candles" of unspecified number in liturgical processions to detract his flock from processions organized by the Arians (*Historia Ecclesiastica* 8, 8, 4). The sixth-seventh c. "Moses Cross" at Sinai has two spikes on the upper side of its crossarms, designed to hold candles. Kurt Weitzmann, who studied the cross, noted that the third spike on top of the cross was also possibly intended as a candleholder, though he could not be sure. Weitzmann was sure, however, that the cross was *not* processional as it was too large (K. Weitzmann - I. Ševčenko, "The Moses Cross at Sinai," DOP 17 (1963) 385-398). Cf. also the fresco of a cross with two burning candles attached to the upper side of its crossarms in the Catacomb of Pontianus in Rome (ibid., Plate 10).

[24] The *Vita S. Nicephori*, written by Ignatius the Deacon († after 845), chapt. 69, PG 100, 129B, refers to "two candle-lamps" lighted by St. Nikephoros, Patriarch of Constantinople († 828). This witness, however, refers to a non-liturgical, private vigil held by the patriarch in the katechoumenon or galleries of the church and provides no information on the *liturgical* functions of « two candle-lamps » at that time. Cf. Du Cange 646.

[25] A. Failler (ed.), *Georges Pachymérès. Relations historiques*, vol. III, Paris 1999, 206-7; ibid., vol. I, 162-163.

[26] J. Verpeaux (ed.), *Pseudo-Kodinos Traité des Offices*, Paris 1966, 190-1, 198.

[27] "... ἧς δὴ λαμπάδος τὰ μὲν ἄκρα εἰσὶ διὰ κινναβάρεως βεβαμμένα, τὸ δὲ μέσον διὰ πεταλίου κεχρυσωμένον ἔχοντος σταυροὺς ἐντὸς κύκλων κοκκίνους." Ibid. 191.

from the "lamps" of both the patriarch and empress in that the emperor's lamps were encircled with *two* golden "crowns," signifying the emperor's civil and spiritual authority, while those of the patriarch and empress had only one.[28]

Although it is difficult to fathom exactly how the *two*-branched, yet *single*-candle "διβάμπουλον" was designed, it is clearly distinct from another, single-branched patriarchal lamp called the "μονοβάμβουλον" or "μονάμβουλον."[29] Regardless of the number of *lighted candles* on these candelabra, the base of the "διβάμπουλον" apparently resembled two branches, whereas the base of the "μονοβάμβουλον" was comprised of a single piece; the two distinct lamps differed, in any event, in that one represented *one* of something, while the other represented *two*. And in this sense, insofar as the "διβάμπουλον" somehow represented the number *two*, it could be seen as a precursor of the dikerion and its symbolism. In any case, with the decline and fall of the Byzantine Empire, the hierarchical "double-branched" candle was no longer distinguished from the imperial candle, which ceased to exist, while Greek hierarchs under the Turkish yoke acquired *double* authority, both civil and spiritual. Although the hierarchical "double" candle acquired a new christological symbolism, as we shall see below, it appears to have retained elements of the imperial candle: the elaborate decoration of the imperial "διβάμπουλον," particularly the "crowns" or gold-leaf circles, may have inspired the present-day decorations attached by the Greeks to their dikeria and trikeria: I refer to the circle often embroidered with a cross surrounded by lace or gold frills, attached to the middle of the dikerion and trikerion with ribbons in Greek Orthodox pontifical celebrations.

This, however, does not sufficiently explain the connection between the "διβάμπουλον" and the dikerion, not recognized by Golubcov, Du Cange, or Clugnet.[30] It remains to be shown how the "dikerion" and "trikerion" mentioned by Balsamon in the 12th c. merged with these decorated processional candelabra. When Balsamon writes of the "dikerion" *with which the emperor blessed*, and of the "trikerion" with which both the emperor *and patriarch* blessed, he is evidently referring simply to *candles*, and not to the lavishly decorated *candelabra* that he calls "lamps." Yet in today's rite we have the hierarch blessing with a

28 "... αἱ λαμπάδες μὲν τῶν βασιλέων διττοῖς διαχρύσοις περιζωννύονται στεφανώμασι, τῶν δὲ πατριαρχῶν καὶ τῆς αὐτοκρατορίσσης ἐνὶ κατακυκλοῦνται θριγγώματι": *Meditata sive responsa*, PG 138, 1017D-1020A (= Rhallis-Potlis IV, 545).

29 Cf. Du Cange, 300-02 on the terms "διβάμβουλον" and "μονοβάμβουλον." Cf. the overview of the various possible meanings of these terms in Golubcov, *Sobornye Činovniki* 255-6.

30 Golubcov, *Sobornye Činovniki* 255-6; Du Cange 300-02, 645-46; Clugnet, *Dictionnaire* 34-36.

"dikerion" and "trikerion," which have both the outer form and liturgical functions of processional *candelabra*. Thus Balsamon evidently witnesses to the beginning phases of the development of the "blessing-candles": they are not yet mounted on lavishly decorated candelabra, although the symbolic numbers *two* and *three* already adumbrate the present-day candelabra known as the dikerion and trikerion. As the liturgical functions of pontifical "blessing-candles" developed, it seems only natural that the candles were eventually mounted on candelabra, making their constant liturgical use more convenient.

This was in any event the case in the development of the Russian pontifical rite: Muscovite hierarchs employed a simple "two candles" and "three candles" in their celebrations, adopting the Greek candelabra or "dikerion" and "trikerion" only in the course of the mid-17th c. Nikonian reforms. The earliest Slavonic pontifical, *JMZ (Jaroslavl'skij Muzej Zapovednik) 15472* (AD 1328-1326), has the hierarch hold "two candles" as he incenses the altar after the Little Entrance and reads the Prayer of the First Hour (O Christ, true light...) (f. 16v); in another early Slavonic pontifical, *GIM (Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej) Synod 600 (348)* (AD 1400), after the Little Entrance the bishop raises his hands and says the Prayer of the First Hour (воздѣвъ руцѣ молится ...), holding "two candles" (f. 18v); he then does the same holding "three candles," saying three additional prayers, the Prayer of the Vine, "Let Your hand be upon the man...," and "All-Holy Trinity..." (ff. 19v-20). The earliest Muscovite pontifical to have the hierarch bless with the "dikerion" and "trikerion" *together*, under their Greek names, and evidently presuming the *form* of the Greek pontifical candelabra is the Greek rite composed upon Patriarch Nikon's request by Constantinopolitan Patriarch Athanasius Patellarius (†1654) in 1653-1654, during the latter's stay in Muscovy. This pontifical rite, translated into Slavonic with some minor changes, was officially introduced into Russian Orthodox practice by the Moscow Council of 1666-1667 and remains practically unchanged to this day.[31]

The resulting two candles mounted on a "two-branched candelabrum" (= διβάμπουλον) of today's *dikerion* evidently made the earlier "διβάμπουλον" superfluous: just as the "διβάμπουλον" was a two-branched pontifical candelabrum for Pachymeres, so has a "δικήριον" been just that for the past few centuries: a two-branched pontifical candelabrum. "Words are words, and things are things," according to the Taftism.

---

[31] *Дѣянія Московскихъ Соборовъ 1666 и 1667 годовъ*, second edition, Moscow 1893, f. 45. On Patriarch Athanasius Patellarius see V. Shapran, "Афанасий III Пателларий," *Православная Енциклопедия*, vol. IV, Moscow 2002, 20-21.

IV. *The Separate Beginnings of the Trikerion and Dikerion*

I have not found direct evidence of a *tri*kerion also being granted to hierarchs as an imperial honor, but the evidence cited from the Typikon of the Great Church, the Arabic pontifical rite, and Balsamon leaves no doubt that already in the 10th-12th c. *three* candles played a visible role in hierarchical ceremony. The trikerion is further attested on the Byzantine periphery in the 13th c. inscription of George of Gallipoli in the Salento at the heel of the "boot" of Italy.[32]

In any case, when Balsamon († after 1195) informs us that not only patriarchs but also lesser bishops and metropolitans received by the emperor's concession the honor "of patriarchal lamps" (λαμπάδι δὲ πατριαρχικῇ κυδαινόμενον),[33] it is quite possible that he is referring not only to the "διβάμβουλον," but also to the *three* candles / candelabra we see in the cited sources. We do not have explicit evidence of pontifical *two*-branched lamps anterior to Pachymeres (1242-ca. 1310), so it may be that by Pachymeres' time the two-branched imperial candelabrum or "διβάμβουλον" had been conferred on patriarchs as an additional honor after all hierarchs had already long enjoyed the privilege of celebrating with *three* lamps or candles.

The "double-branched" candelabrum or dikerion was in any event slower to enter the pontifical rite than the trikerion: the dikerion is absent in some pontificals even in the 17th c. The abovementioned rite of Patriarch Athanasius III Patellarius (†1654), for example, instructs the bishop to bless with a dikerion and trikerion after vesting, *unless there is no dikerion*. "If there is no dikerion," writes Patellarius, "he blesses with his left hand," holding the trikerion in his right (аще же нѣсть дикиръ благословляетъ лѣвою рукою).[34] Patellarius provides a different solution for blessing the Gospel during the Trisagion: "[the bishop] puts out one candle of the trikerion if there is no dikerion" (гаситъ едину свѣщу отъ трикирій аще нѣсть дикирія).[35] The Antiochian archdeacon Paul of Aleppo also notices only trikeria at pontifical celebrations during his travels in both Constantinople and in Muscovy in the mid-17th c.,[36] just as his contemporary, the Russian pilgrim Arsenij Suxanov, notes only a trikerion in his description of the hierarchical Divine Liturgy in Jerusalem.[37]

---

[32] Jacob, "Chandelier," 187-199.

[33] *Meditata sive responsa*, PG 138, 1017C (= Rhallis-Potlis IV, 545).

[34] *Дѣянія* f. 45.

[35] *Дѣянія* f. 48v.

[36] Paul of Aleppo, *Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века*, transl. G. Murkos, Moscow 2005, 37, 352, 383.

[37] N. I. Ivanovskij (ed.), *Проскинитарій Арсенія Суханова, 1649-1653 гг., Православный Палестинскій Сборникъ* 7 (1899), вып. 3, 249-279.

V. *Evolving Liturgical Use and Meaning*

The *epiphanic* function of imperial "lamps" is described by Balsamon, who typically claims that the sovereigns use lavishly decorated gold and silver candelabra not out of vanity (οὐκ ἀποσεμνύνονται), but to illustrate the shining light of Orthodoxy.[38] Pseudo-Kodinos (AD 1347-1368) attests to an additional symbolic meaning of the emperor's processional candle. After describing the imperial vesting rite, Pseudo-Kodinos indicates that the lamp (τὴν λαμπάδα) was carried before the sovereign in remembrance of the Lord's words (Mt 5:16), "Thus shall your light shine forth before men, so that, seeing your good works, they may give praise to your Father in heaven."[39] Theodore Balsamon mentions these words in reference to bishops, but with no clear connection to candles,[40] and Pseudo-Kodinus does not say that they were intoned aloud. But the fact that they are mentioned immediately following the emperor's vesting, just as they are proclaimed in today's hierarchical rite immediately after the vesting of the hierarch, confirms the common origins of the imperial and hierarchical liturgical insignia.

Somewhat later in the early 15th c. we find the same Gospel verse intoned after a rather different vesting rite — that of the monastic tonsure. St. Symeon of Thessalonica († 1429) tells us that after the newly-tonsured monk is vested in his new monastic clothing, he is handed a lighted candle with the words, "Thus shall your light shine forth..."[41] St. Symeon is the earliest witness to this verse in the then developing rite of monastic tonsure: the custom of handing the newly-tonsured monk a lighted candle is attested to by the 14th c., while the Gospel verse first appears in the cited passage of St. Symeon.[42] But significantly, it does not appear in any of his descriptions of the pontifical rite. I have not seen the verse in any pontifical anterior to Arsenij Suxanov's mid-17th c. description of the hierarchical Divine Liturgy in Jerusalem.[43] So it seems to have entered the pontifical rite via the monastic tonsure, a rite not unfamiliar to the Byzantine hierarchy, which after the victory over Iconoclasm in 843 was dominated by monastics. The verse is included in the pontifical of the aforementioned Athanasius Patellarius (AD 1666), whence it entered the Russian pontifical rite.[44] Thus the *epiphanic* sig-

---

[38] *Meditata sive responsa*, PG 138, 1017B (Rhallis-Potlis IV, 544).

[39] Chapter IV, Verpeaux 202.

[40] *Meditata sive responsa*, PG 138, 1017A (Rhallis-Potlis IV, 543).

[41] *De Pœnitentia* 274, PG 155, 194C.

[42] Cf. M. Wawryk, *Initiatio monastica in liturgia Byzantina* (OCA 180), Rome 1968, 153.

[43] Ivanovskij, *Проскинитарій* 254-5.

[44] *Дѣянія* f. 45.

nificance of the Byzantine emperor's processional lamp was inherited by the hierarchical candelabra, which had firmly crystallized into the "dikerion" and "trikerion" by the 14th c.

VI. *The Dikerion and Trikerion as a Pair*

Although both the dikerion and trikerion appear together in 14th/15th c. Greek pontificals, the hierarch uses them separately, not together as in some instances today. The pontifical diataxeis of *Gemistos* (AD 1386), of *St. Andreas Skete* (15th c.), and the pontifical rite described by St. Symeon of Thessalonica (†1429) have the hierarch bless the Gospel with the "dikerion" after the Little Entrance, then with the "trikerion." In *Gemistos*, after the Little Entrance the bishop first blesses the Gospel with the dikerion, reciting the Prayer of the Vine, Ps 79: 14-15a[45]; he blesses the Gospel again with the trikerion during the singing of the Trisagion, reciting again the same Prayer of the Vine.[46] In the pontifical of *St. Andreas Skete* the hierarch blesses the altar with the dikerion after the Little Entrance, then during the Trisagion he blesses the Gospel with the trikerion, reciting the Prayer of the Vine.[47] St. Symeon of Thessalonica likewise has the bishop bless the Gospel with the dikerion after the Little Entrance, then with the trikerion during the singing of the "Glory to the Father..." at the Trisagion. Symeon also mentions that the bishop prays "for this to be restored *like a living vine*" (ὡς ἄμπελον ζῶσαν), which probably refers to the Prayer of the Vine, though it is not clear exactly when the bishop recites this.[48] *Gemistos* and Symeon present us with the earliest examples of the *benedictional* function of pontifical candles, having the bishop bless the people several times throughout the Divine Liturgy with the trikerion alone,[49] while the *St. Andreas Skete* pontifical diataxis

[45] A. Rentel, *The 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos*. Edition and Commentary, unpublished Dissertatio ad Doctoratum, Pontifical Oriental Institute, Rome 2003, 206.

[46] Ibid. 208.

[47] Dmitrievskij I, 169-70.

[48] *De sacr. lit.* 98, PG 155, 293. English translation from S. Hawkes-Teeples, *The Liturgical Commentaries of St. Symeon of Thessalonika (†1429). Diplomatic Edition of the text in Zagora Manuscript 23*. Unpublished doctoral dissertation, Pontifical Oriental Institute, Rome 2002, 72 (in press).

[49] In *Gemistos* the hierarch blesses the people with the trikerion at the end of the Trisagion (Rentel 208-9), during the Ektene (Rentel 221), and after the transfer of the gifts (Rentel 233). Symeon mentions the bishop's blessing of the people with the trikerion after the Gospel (*Expositio de divino templo* 71, PG 155, 725, Hawkes-Teeples 40) and after the transfer of the gifts (ibid. 82, PG 155, 732, Hawkes-Teeples 48).

still has no blessing of the people with candles. St. Symeon articulates the symbolic meaning of the *number* of candles in the dikerion and trikerion, noting that the hierarch "seals" the Gospel first with the dikerion, then with the trikerion, "because the Trinity is of three persons and one in nature. And the Gospel has brought to light the knowledge of the twin natures of the incarnate one of the Trinity like light in the world."[50]

VII. *Hagiopolite Influence?*

It should be mentioned that Baumstark intriguingly suggested another possible influence on the development of the pontifical blessing-candles, the hagiopolite Light-Ceremony of Holy Saturday.[51] According to the mid-5th c. Armenian lectionary in ms *Paris 44*, the hierarch would light three lamps in the Anastasis before distributing the Holy Flame to the rest of the clergy and congregation — as distinct from the earlier Armenian lectionary in ms *Jerusalem 121,* which had the hierarch light only one candle.[52] While Baumstark suggested a hagiopolite influence on the Byzantine trikerion, Renoux presumed the opposite, hypothesizing that the change to *three* lamps was later added to the younger Armenian lectionary under Constantinopolitan influence.[53] Renoux was then convincingly disputed by Bertonière.[54] Be that as it may, we lack conclusive evidence to establish a direct connection between the hagiopolite paschal candles and the Byzantine trikerion in either direction.

VIII. *Conclusion*

Thus the earliest 10th-12th c. witnesses show the development of Byzantine pontifical "candles," "candelabra," or "lamps" beginning in imperial, then patriarchal ceremonial. Regardless of the outer form of these various "lights," it is clear that the hierarchical dikerion and trikerion inherited from imperial ritual the *processional, supplicatory, reverential,* and *epiphanic* functions of the various imperial candelabra mentioned above. The *benedictional* function of present-day hierarchical "blessing-

[50] *De sacr. lit.* 98, PG 155, 293, Hawkes-Teeples 72.

[51] A. Baumstark, *Comparative Liturgy*, Westminster 1958, 148.

[52] A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, (PO 36), Brepols 1971, 297.

[53] Id., *Le codex arménien Jérusalem 121. I. Introduction*, (PO 35), Brepols 1969 , 95.

[54] Bertonière, *Easter Vigil* 30-31, note 71.

candles" cannot be traced to specific imperial candles, as far as I could discern. Nonetheless, today's hierarchical *blessings of the people* accompanied by the acclamation "Eis polla..." or the Trisagion appear to be inspired by imperial ceremonial.

Schellingstrasse 72
80799 München
Deutschland
Email: ilmasihqam@yahoo.com

Vassa Larin

SUMMARY

The article traces the origins of the Byzantine dikerion and trikerion — the hierarchical blessing-candles — to Byzantine imperial ceremony. The relation between various candles/candelabra of Byzantine emperors and those of Byzantine hierarchs is confirmed by 10th-15th c. witnesses to their common liturgical functions.

Tommaso Braccini

Pio II, l'Oriente e la Crociata: per una nuova interpretazione di due episodi storici

Quando, nel luglio del 1453, alcuni rifugiati provenienti dalla Serbia giunsero a Graz e riferirono della recente caduta di Costantinopoli, il vescovo di Siena e cancelliere imperiale Enea Silvio Piccolomini, che allora risiedeva nella città austriaca, fu indelebilmente sconvolto dalla tragica notizia. In una celebre lettera che spedì pochi giorni dopo a papa Nicolò V risulta condensata tutta la disperazione e la rabbia di fronte all'inerzia dell'Occidente (*proh pudor ab effeminatis Turcis inclitam urbem Constantinopolim capi permittimus!*), alla perdita di tante vite umane, alla definitiva scomparsa di capolavori dell'arte e dell'ingegno (*secunda mors ista Homero est, secundus Platoni obitus...*)[1]. Pochi anni dopo, nel 1458, Enea Silvio sarebbe stato elevato al pontificato con il nome di Pio II, e per tutti gli anni di regno, fino alla morte ad Ancona in procinto di salpare per l'Oriente, avrebbe consacrato tutte le proprie sempre più languenti energie[2] alla missione di organizzare una grande crociata contro i Turchi, per liberare Costantinopoli ed estirpare definitivamente il pericolo ottomano[3]. In quegli anni, i contatti del pontefice con l'Oriente furono molto intensi, addirittura frenetici. Sovrani spodestati dai Turchi, ambascerie da lontani dinasti (cristiani e musulmani), avventurieri, profughi, tutti sembravano convergere verso la corte papale; e del resto lo stesso Pio II ne ha lasciato un'eloquente testimonianza nella pagine dei suoi *Commentarii*. Tale autorevole voce, peraltro, com'è naturale non getta uguale luce su tutte le vicende di quel periodo, molte delle quali rimangono oscure; e d'altro canto, la possibilità di consultare altre fonti, che siano rare cronache locali o antichi resoconti di viaggiatori, permette

[1] Cfr. *La caduta di Costantinopoli*, II: *L'eco nel mondo*, a c. di A. Pertusi, Milano 1976, pp. 44-45.

[2] Di "overriding devotion to the crusade" parla per esempio K. M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, II: *The Fifteenth Century*, Philadelphia 1978, p. 231.

[3] Un recente bilancio sulla strenuo, per quanto in definitiva sfortunato, impegno che caratterizzò l'intero pontificato di Pio II si trova in S. Corradini, *Preparazione della crociata contro il turco e tramonto di un sogno di Pio II*, in *Enea Silvio Piccolomini: arte, storia e cultura nell'Europa di Pio II*. Atti dei Convegni internazionali di studi 2003-2004, a c. di R. Di Paola – A. Antoniutti – M. Gallo, Roma 2006, pp. 263-278.

OCP 74 (2008) 431-442

spesso di integrare o correggere la concezione storica di diversi episodi o figure. È proprio su due avvenimenti che all'epoca suscitarono grande scalpore, come l'arrivo a Roma di Tommaso Paleologo e la comparsa di Ludovico da Bologna con i suoi esotici ambasciatori orientali, che si concentrerà il presente contributo, nel tentativo di recuperare alcuni tasselli che, finora sfuggiti o addirittura indebitamente oscurati, permettono invece di meglio comprendere i moventi e la mentalità di alcuni degli attori principali del complesso scenario diplomatico e politico dell'epoca.

Nel descrivere le vicende che portarono all'arrivo in Italia, alla fine del 1460, di Tommaso Paleologo, despota (ormai solo titolare) di Morea, e soprattutto latore della preziosissima reliquia costituita dal cranio dell'apostolo Andrea, Enea Silvio Piccolomini, dopo aver tracciato una breve storia del santo e dei suoi resti mortali, si espresse in questi termini:

> ... *caput vero* [scil. di S. Andrea] *apud Patracenses summa reverentia et grandi custodia servatum usque ad annum salutis sexagesimum supra mille quadringentos.*
>
> *Tunc autem translatio eius hoc modo facta. Irrumpentibus in Peloponnesum Turchis, duo despoti id regni obtinebant, Thomas ac Demetrius... Horum maior Demetrius... ad Turchos defecit. Thomas vero, natu minor, nullo pacto induci potuit ut his serviret qui germanum suum* [scil. Costantino XI] *occiderant atque Imperium Graecis ademerant et christiana sacra polluerant. Cumque imparem sese Turchorum viribus neque spem ullam auxilii cerneret, migrare ex Peloponneso statuit, cuius iam partem magnam, tradente Demetrio, Turchi occupaverant.*
>
> *Prius tamen quam inde abiret, Patras perrexit, quae civitas in eius manu erat, et accepto inde sancti Andreae apostoli praeciosissimo capite ex sacrario cuius ipse custodiam gerebat, cum coniuge et liberis, multis Graeciae nobilibus comitantibus, ad Artae despotum se contulit, in insulam quam vocant Sanctae Maurae Epyrho vicinam... profectus est igitur incolumis ad cognatum despotum, et cum eo aliquandiu commoratus non minori diligentia sacrum verticem quam coniugem ac liberos custodivit...*
>
> [Dopo aver accennato alle molte offerte fatte giungere a Tommaso da parte di vari principi cristiani intenzionati ad accaparrarsi la preziosa reliquia, Enea Silvio ricorda come fosse intervenuto con fermezza ed autorità per assicurarsi che la testa di Andrea giungesse a Roma, promettendo peraltro al despota che] *venturo enim ad Urbem ibique mansuro hi sumptus fierent qui Principi convenirent.*
>
> *Victus his Despotus navigaturum se Anchonam promisit sacrumque pignus adducturum. Nec mentitus est, siquidem ad annum quadringentesimum sexagesimum primum supra millesimum post Christi Salvatoris ortum Anchonae appulit incolumis...*[4]

---

[4] Cfr. E. S. Piccolomini Papa Pio II, *I commentarii*, II, a c. di L. Totaro, Milano 2004^{2}, pp. 1496-1500 (VIII, 1).

La sequenza degli avvenimenti, secondo il testo dei *Commentarii*, sarebbe dunque questa: nel 1460 Tommaso Paleologo, di fronte all'avanzata turca, si reca a Patrasso e preleva la testa dell'apostolo, per poi dirigersi presso il despota di Arta nell'isola di Santa Maura (Leucade). Dopo essersi lì trattenuto per qualche tempo, salpa per Ancona dove giunge con la reliquia nel novembre 1461. In realtà una tale ricostruzione è piuttosto vaga e presenta diverse imprecisioni, che risaltano soprattutto dal confronto con la precisa testimonianza del cronista Sfranze, che accompagnò il despota nella fase iniziale della fuga, e seguendo il quale si è invece potuto stabilire questo itinerario: nel luglio 1460 Tommaso, che fino ad allora era rimasto in Messenia (spostandosi da Calamata a Navarino a Marati), passa a Porto Longo (sull'isola, oggi disabitata, di Sapienza, non lontano da Modone) e da lì arriva a Corfù il giorno 28. Resta sull'isola fino al 16 novembre, quando salpa finalmente per Ancona, dove arriva qualche tempo dopo[5]. In genere il percorso problematico menzionato da Pio II, che come si è visto contemplava un passaggio da Patrasso a Leucade (che forse, in realtà, fu solo una tappa nel viaggio per Corfù[6]), e da lì ad Ancona, non ha riscontri nella storiografia moderna, che gli preferisce Sfranze. C'è solo un particolare della narrazione dei *Commentarii*[7] che viene usualmente ripetuto anche da autori recenti: Tommaso, al momento di fuggire dalla Grecia, avrebbe avuto con sé il capo dell'apostolo, rimasto "fino a quel momento" a Patrasso[8]. Ma quando, esattamente, fu prelevata la reliquia? Sembra difficile infatti pensare che, durante la

---

[5] Cfr. G. Sfranze, *Cronaca*, a c. di R. Maisano, Roma 1990, pp. 164, 168; nonché D. A. Zakythinos, *Le déspotat grec de Morée*, I. *Histoire politique*, éd. révue et augmentée par C. Maltézou, London 1975, pp. 268-70, 287-8; Setton, *The Papacy*, cit., pp. 226-8.

[6] Come plausibilmente suggerisce S. Ronchey, *L'enigma di Piero*, Milano 2006, p. 9.

[7] Ai quali sembra in qualche modo ispirarsi anche Teodoro Spandugino, *Dell'origine de' principi turchi*, Firenze 1551, p. 42: "onde veggendo Thomaso che Maometto occupaua ogni cosa, non uolle aspettare il furor di quello, ma imbarcato che fu a Patras con buon uento se ne nauicò a Roma: et portò con esso la testa di Santo Andrea Apostolo...", citato da Sp. P. Lampros, *Ἡ ἐκ Πατρῶν εἰς Ῥώμην ἀνακομιδὴ τῆς κάρας τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου*, Neos Ellenomnemon 10 (1913), pp. 33-79, qui 36 n. 1.

[8] Cfr. Lampros, *Ἡ ἐκ Πατρῶν εἰς Ῥώμην ἀνακομιδὴ*, cit., p. 34: "ὅτε... Θωμᾶς... ἠναγκάσθη νἀπέλθῃ εἰς τὴν Ἰταλίαν... συναπεκόμισεν ἐκ Πατρῶν τὴν κάραν τοῦ Ἀποστόλου"; Zakythinos, *Le déspotat*, cit., p. 288: "Thomas quitta sa famille à Corfou et... passa à Ancone, où il apporta la relique de l'apôtre André, conservée jusqu'alors à Patras"; F. Babinger, *Mehmed the Conqueror and his Time*, ed. by W. C. Hickman, Princeton 1978, p. 179: "on November 16, 1460, he [*scil.* Tommaso] and his retinue sailed to Ancona, in response to an invitation from the Curia to bring to Christendom the head of St. Andrew; this had long been preserved as a precious relic in Patras, whence it had been removed at the approach of the Turks and taken along by Thomas"; Setton, *The Papacy*, cit., p. 228: "when Thomas Palaeologus fled before the Turks, he brought with him the head of St. Andrew, which had long been preserved in the metropolitan Church of Patras"; D. M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium: 1261-1453*, Cambridge 1993², p. 399.

propria precipitosa fuga da Porto Longo a Corfù, Tommaso si fosse arrischiato ad approdare nell'ormai ostile Patrasso. Nonostante infatti Enea Silvio Piccolomini nei *Commentarii* dichiari che la città era sempre in mano bizantina al momento della fuga del despota, in realtà era stato proprio quest'ultimo a cederla a Maometto II già nell'agosto 1458[9]. L'anno successivo Tommaso tentò di riprenderla ma, a quanto pare, riuscì a rioccuparne solo la città bassa, per brevissimo tempo, con l'aiuto delle truppe inviategli in aiuto da Pio II a luglio, che finirono ben presto per disperdersi all'arrivo dei rinforzi turchi[10]. Nel 1460, comunque, Patrasso era senz'altro tornata saldamente in mano ottomana. Tutto lascia dunque pensare che fosse stato in occasione dell'incursione del 1459, o forse poco prima che la città passasse al sultano nel 1458, che il despota poté portare via la testa dell'apostolo. Da qui in poi, non era chiaro dove fosse stata portata la reliquia, e chi l'avesse custodita: l'unico dato certo era che sbarcò anch'essa ad Ancona nel novembre del 1460.

Una testimonianza storica di grande interesse, finora negletta, sembra tuttavia permettere di comprendere cosa successe nel periodo che va dal 1458-9 all'arrivo di Tommaso in Italia. Già Chryssa Maltezou aveva infatti notato[11] come la documentazione degli archivi di Ragusa (Dubrovnik) permettesse di ricostruire un'ulteriore tappa del viaggio dell'ultimo despota di Morea[12], che, partito da Corfù, intorno al 20 di novembre

---

[9] Cfr. Sfranze, p. 150 Maisano; P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I, Wien 1975, cr. 33.58, 36.21, 58.10, 70.32, 79.8, 107.17, II, Wien 1979, pp. 492-4; Zakythinos, *Le déspotat*, cit., p. 260; Setton, *The Papacy*, cit., p. 198 (e n. 5, con indicazione delle altre fonti); Babinger, *Mehmed*, cit., p. 159; Nicol, *Last Centuries*, cit., p. 397.

[10] Cfr. Piccolomini, *Commentarii*, I, p. 434 (secondo il quale le truppe di Tommaso, accresciute dagli effettivi pontifici comandati da Giannone da Cremona e Dota da Siena, *Patracensem urbem primo congressu expugnavere*); Calcondila, II, pp. 213-5 Grecu (per il quale il presidio turco dell'acropoli riuscì a resistere fino all'arrivo dei soccorsi); Schreiner, *Kleinchroniken*, cit., I cr. 34.24 (per l'offensiva antiturca che vide coinvolto Tommaso ed interessò anche Patrasso già nel gennaio-febbraio 1459), nonché II, pp. 496-7; Zakythinos, *Le déspotat*, cit., p. 265; Setton, *The Papacy*, cit., pp. 211-2. Babinger, *Mehmed*, cit., pp. 162 e 165-6, parla di un primo attacco mosso invano da Tommaso contro Patrasso all'inizio del 1459, di un secondo fallimentare tentativo di assedio al quale il contingente papale non riuscì a prendere parte perché arrivato troppo tardi, e di un terzo, al quale parteciparono anche i trecento uomini inviati da Pio II, che risultò parimenti infruttuoso (verosimilmente fu in questa occasione che si riuscì a prendere la città bassa, la cui conquista era peraltro inutile finché resisteva la guarnigione turca dell'acropoli). Forse per una svista, T. E. Gregory, *Patras*, in *Oxford Dictionary of Byzantium*, III, New York – Oxford 1991, pp. 1597-8, afferma invece che la città, dopo essere stata riconquistata da Costantino XI nel 1430, "fell to the Turks" nel 1460.

[11] Cfr. Zakythinos, *Le déspotat*, cit., p. 358.

[12] Del resto già Lampros, *Ἡ ἐκ Πατρῶν εἰς Ῥώμην ἀνακομιδή*, cit., p. 37 n. 1, aveva notato che probabilmente c'erano state tappe intermedie e soste, ai suoi tempi solo congetturabili, nel percorso di Tommaso da Corfù ad Ancona.

arrivò a Gravosa (Gruž), sobborgo marittimo poco distante da Ragusa, e vi si trattenne per almeno cinque giorni. A quanto pare non si recò mai nel capoluogo, per non mettere in imbarazzo le autorità locali, che volevano a tutti i costi evitare di compromettersi agli occhi del sultano ed anzi, almeno formalmente, nei mesi precedenti avevano persino diffidato Tommaso dal mettere piede nel territorio della Repubblica. Il governo di Ragusa, peraltro, una volta appreso dell'arrivo dell'illustre esule, non venne meno alla propria tradizionale ospitalità ed amicizia nei confronti degli ultimi sovrani bizantini, ed inviò quattro ambasciatori a Gravosa, che per giunta portavano un (probabilmente assai gradito) dono in denaro[13].

Il passaggio di Tommaso da Ragusa era stato menzionato, e riconnesso alla testa di S. Andrea, anche dal cronista Giacomo Luccari, che così ricordava l'episodio:

> Tomaso Paleologo, Despoto di Magnesia [sic], e fratello dell'Imperadore di Costantinopoli, lasciando in mano del nemico la Magnesia, il Principato di Chiarenza, & il castello Russi in Morea; con Andrea, Emanuelo & una figliuola s'imbarcò in un grippo di Candia, & venne à Rausa. Ove da quella Republica fu ricevuto, & accolto benignamente, & mentre vi stette regalato splendidamente, & egli mostrò al popolo la testa di Santo Andrea in un bacile d'oro, che portava à donare al Papa Pio Secondo. & doppo quivi haversi ristorato dalla fortuna, che patì in mare, seguì il suo viaggio verso Ancona, accompagnandolo sempre alcuni vascelli armati, i quali dalli Rausei li furono provisti per rispetto de' Corsali; & d'Ancona passò a Roma[14].

Il passo non è privo di imprecisioni. È noto infatti che Tommaso, al momento di partire da Corfù, aveva lasciato sull'isola i figli[15], ed è stato osservato come anche la menzione della scorta fornita dalle autorità ragusane, che cercavano invece di evitare di apparire complici della fuga del despota, sia problematica[16]. L'interessante notizia dell'ostensione della testa di S. Andrea, invece, può forse essere accostata ad un'ulteriore cronaca di Ragusa, dove sono riportate queste notizie:

> [anno 1459] Fu preso conseglier Giovanni Cerva, ambasciatore di Toma, despot di Morea, per andar fino a Samandria, ma per quale strada habbia a fare questo viaggio che pensi lui. Fu portato il capo di s. Andrea a Ragusa da

[13] Cfr. B. Krekić, *Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen Âge*, Paris 1961, pp. 63-4 e regesti nn. 1418 e 1429, pp. 407 e 409.

[14] G. Luccari, *Copioso ristretto de gli Annali di Rausa* [sic], libri quattro, Venezia 1605 (rist. Sala Bolognese 1978), p. 105.

[15] Cfr. e.g. *PLP* 21426; Ronchey, *L'enigma di Piero*, cit., p. 9.

[16] Cfr. Krekić, *Dubrovnik*, cit., p. 64 n. 4.

Giovanni Cerva, ambasciatore del Toma Despot, per salvarlo dalle mani de' Turchi[17].

[anno 1460] Doveva anche venir a Ragusa Toma, despot della Morea, cacciato da Turchi. La qual cosa intesasi a Ragusa, fu deliberato per le medesime cagioni non darli ricetto, ma scusarsi per causa delli pericoli che potessero sopravenirci. Venne a Ragusa, cioè arrivò a Gravosa, dove furono mandati quattro ambasciatori per incontrarlo. Questo era uno delli fratelli dell'imperatore di Costantinopoli. Il quale, passando innanzi, sbarcò in Ancona, dove portò il capo di S. Andrea che già l'haveva mandato per Cerva a Ragusa per salvarlo[18].

L'autore, identificabile col francescano Giovanni Gondola (+1650), aveva notoriamente a propria disposizione una serie di ottime fonti, in particolare archivistiche[19]. La notizia che, prima di fuggire dal Peloponneso, Tommaso avesse inviato per sicurezza la testa di sant'Andrea a Ragusa sembra dunque piuttosto plausibile, tantopiù che si può notare come nelle succitate notazioni vengano per l'appunto riferiti precisi dettagli sull'ambasceria inviata a Gravosa dal governo ragusano, e come anche la missione dell'ambasciatore di Tommaso, Giovanni Cerva, a Samandria, sia riportata nei medesimi termini di un documento sopravvissuto fino ad oggi negli archivi pubblici di Ragusa e riportato in regesto dal Krekić (dove il nome del personaggio è reso come *ser Johaunes Cherca*)[20]. C'è tuttavia, in quest'ultimo caso, una differenza importante: il documento in questione, dalla serie del *Consilium rogatorum*, è infatti datato al 15 maggio 1458. Ci si trova pertanto di fronte ad un errore di Gondola, che colloca l'avvenimento nell'anno successivo; e ci si può chiedere se l'errore non fosse esteso anche alla notizia seguente. Può darsi dunque

---

[17] *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, XXV. Scriptores, II. *Chronica Ragusina Junii Restii (ab origine urbis usque ad annum 1451), item Joannis Gundulae (1451-1484)*, digessit Speratus Nodilo, Zagrabiae 1893, p. 355.

[18] *Ibidem*, p. 358.

[19] Cfr. Nodilo, *Monumenta*, cit., pp. VI-VII, in cui nota come Giovanni avesse accesso agli spogli ed agli annotamenti di Francesco Gondola († 1588), giurista e diplomatico di chiara fama che poté "compulsare gli archivii e le carte più secrete, dietro espressa licenza del senato", e pp. XV-XVII, dove si ricorda tra l'altro che "il cronichista Giovanni Gondola veniva pure in molta fama, nella sua patria... ragione per cui il senato gli apriva gli archivii dello stato". Krekić, *Dubrovnik*, cit., p. 64 n. 4, menzionando le notizie veicolate dalla cronaca sull'arrivo "anticipato" della testa di S. Andrea a Ragusa, sempre citando dall'ed. Nodilo le attribuisce (forse per una svista?) a Giunio Resti (1671-1735), l'altro autore ivi pubblicato (che peraltro seguiva molto fedelmente Giovanni Gondola: cfr. Nodilo, *Monumenta*, cit., pp. VI sgg.).

[20] *Dubrovnik*, cit., reg. n. 1377, p. 400: "Le Sénat autorise le recteur et le Petit Conseil à répondre à «ser Johaunes Cherca», ambassadeur du despote de Morée Thomas Paléologue. On lui conseillera de continuer son voyage vers Smederevo, en Serbie, mais on le laissera choisir son itinéraire".

che Cerva avesse condotto il capo di S. Andrea a Ragusa già nel 1458, all'indomani della cessione di Patrasso ai turchi; oppure, se l'arrivo della reliquia a Ragusa avvenne effettivamente nel 1459, essa avrebbe potuto essere recuperata, come si è visto, in occasione della breve occupazione della città da parte delle truppe greco-papali in quello stesso anno.

Indipendentemente da tale questione, tuttavia, resta il fatto che grazie alla testimonianza di Gondola (alla quale potrebbe anche essere in qualche modo connessa la notizia di Luccari relativa all'ostensione ragusana della testa di S. Andrea) è possibile finalmente ricostruire le tappe del trasferimento in Italia della preziosa reliquia (l'evento senza dubbio simbolicamente più importante del pontificato di Pio II[21]), ed al contempo della lunga fuga di Tommaso da Porto Longo ad Ancona. La testa di Andrea era l'unico capitale che restava al despota[22], e non c'è da meravigliarsi se, dopo la disfatta del 1458 che gli costò la perdita di buona parte dei suoi possedimenti, o piuttosto dopo il fallimento dell'offensiva antiturca del 1459 (se si accetta la datazione fornita da Gondola), di fronte ad una situazione ormai disperata ed al caos che regnava in Morea decise di metterla al sicuro in quello che si potrebbe considerare l'equivalente di una banca svizzera: la repubblica di Ragusa, a metà strada tra i suoi domini e l'Italia, e tradizionalmente amica nei confronti dei sovrani bizantini. Questo spiega anche perché Tommaso, nonostante fosse stato formalmente diffidato dallo sbarcare a Dubrovnik (ma la risoluzione non era stata unanime, ed in città esisteva probabilmente una fazione che gli era favorevole[23]), non avesse potuto fare a meno di recarvisi (per quanto fermandosi discretamente nel sobborgo di Gravosa, dove peraltro fu ricevuto onorevolmente[24]). Era vitale, per lui, rientrare in possesso della reliquia; e fu precipuamente per il tramite di essa che papa Pio II gli concesse un vitalizio ed un alloggio presso l'ospedale di Santo Spirito a Roma, dove sarebbe morto il 12 maggio del 1465.

---

[21] Cfr. in ultimo A. Antoniutti, *Pio II e sant'Andrea apostolo. Le ragioni della devozione*, Roma 2004.

[22] Cfr. H. Vast, *Le cardinal Bessarion (1403-1472). Étude sur la chrétienté et la Renaissance vers le milieu du XVe siècle*, Paris 1878, p. 257: "dans sa misère, Thomas avait encore un gage important, avec lequel il espérait bien battre monnaie, comme jadis l'empereur latin Baudouin II de Constantinople avec le bois de la vraie croix".

[23] Cfr. Krekić, *Dubrovnik*, cit., reg. n. 1418, p. 407, del 4 agosto 1460: "le Sénat décide par 31 voix contre 5 de ne recevoir ni à Raguse ni sur le territoire ragusain le despote Thomas Paléologue. On invoquera comme excuse les dangers qui menaceraient Raguse et les Ragusains si la ville l'accueillait". Si noti la perfetta corrispondenza con quanto riportato da Gondola in merito agli avvenimenti del 1460, *supra*.

[24] Ci si potrebbe chiedere se anche il riserbo che circonda la tappa ragusana di Tommaso, recuperabile solo a partire dai regesti di Krekić e da rare cronache locali, non sia in qualche modo da imputare alla volontà del despota di non mettere ulteriormente in pericolo i suoi ospiti.

Tommaso Paleologo, peraltro, non fu l'unico personaggio che giunse ad implorare aiuto presso la corte pontificia da un Oriente cristiano ormai in procinto di essere completamente travolto dall'espansione ottomana. Molto si è già scritto, per esempio, sulla figura del francescano Ludovico Severi da Bologna, inviato come legato ai cristiani d'Oriente da papa Pio II nel 1458, e soprattutto sul pittoresco e sospetto corteo di ambasciatori orientali che, di ritorno dalla sua spedizione, condusse per le corti d'Europa nel 1460-1461, nel tentativo di concretizzare un'alleanza contro il pericolo ottomano che minacciava contemporaneamente l'Oriente e l'Occidente[25]. Ludovico era arrivato alla corte di Federico III di Germania nell'ottobre del 1460, accompagnato da due sedicenti ambasciatori, rispettivamente della "Persia" e della "Georgia" (v. sotto); successivamente questo terzetto proseguì per Venezia, e da lì, nel dicembre 1460, giunse a Firenze. A questo punto, a quanto pare, si era aggregato anche Michele Alighieri (sul quale, v. sotto), legato dell'imperatore di Trebisonda (all'epoca David Gran Comneno), descritto unanimemente dalle fonti come un rispettabile cavaliere, che tra l'altro (a differenza di Ludovico) era in grado di esprimersi in latino, lingua nella quale pronunciò un'allocuzione di fronte ai maggiorenti della città. Michele arrivò anche a concludere un patto commerciale con la Signoria, prima che la compagnia ripartisse per Roma, dove arrivò il 26 dicembre. A questo punto erano comparsi due nuovi ambasciatori, estremamente sospetti, che dichiaravano di essere stati inviati dal sovrano dell'Armenia Minore e da Uzun Hasan, il capo dell'orda turcomanna di Ak Koyunlu, fiero nemico di Maometto II. I vari legati espressero a Pio II la volontà dei propri signori di stringere una comune alleanza antiturca, e poi lo supplicarono di innalzare frate Ludovico, l'artefice di questo capolavoro diplomatico, al rango di patriarca di Antiochia (occorre tuttavia notare che Michele Alighieri, l'ambasciatore di Trebisonda, si dissociò esplicitamente da tale richiesta). Pio II finì per acconsentire a questa domanda, ma evidentemente dovette nutrire alcune riserve, giacché intimò a Ludovico di mantenere segreta la propria nomina finché non fosse tornato dalla missione transalpina che il papa gli affidava per coinvolgere nella crociata antiturca anche il re di Francia ed il duca di Borgogna. Ludovico ed i suoi ambasciatori (ai quali si era aggregato anche l'inviato del Prete Gianni in persona!) giunsero a Parigi nel maggio 1461, dove furono

[25] Cfr. in particolare il fondamentale A. Bryer, *Ludovico da Bologna and the Georgian and Anatolian Embassy of 1460-1461*, Bedi Kartlisa 19-20 (1965), pp. 178-198 (rist. in Id., *The Empire of Trebizond and the Pontos*, London 1980, n. X); Babinger, *Mehmed*, cit., pp. 185-189; Setton, *The Papacy*, cit., pp. 222-223 n. 80; A. M. Piemontese, *L'ambasciatore di Persia presso Federico da Montefeltro, Ludovico Bononiense O.F.M. e il cardinale Bessarione*, Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae 11 (2004), pp. 539-565 (soprattutto per una serie di vicende successive, che videro Ludovico protagonista al tempo di Sisto IV).

onorevolmente accolti da Carlo VII, e poi proseguirono per la corte di Filippo il Buono, che si mostrò particolarmente entusiasta. Quando tuttavia la compagnia tornò in Italia, qualche mese dopo, la situazione era cambiata: alle orecchie del papa erano infatti giunte notizie preoccupanti sull'affidabilità di Ludovico, il quale, peraltro, aveva disatteso gli ordini ricevuti proclamando ovunque fosse giunto il proprio nuovo rango di patriarca antiocheno. Dopo un incontro estremamente teso con il pontefice, che annullò la nomina patriarcale e minacciò il carcere, il frate fuggì precipitosamente a Venezia, e da lì fece perdere le proprie tracce, probabilmente tornando in Oriente da dove, in circostanze simili ma che esulano dai limiti della presente nota, sarebbe riemerso solo dieci anni dopo. La tendenza alla millanteria di Ludovico, che alla fine sarebbe stato esplicitamente accusato di truffa dallo stesso Pio II[26], è ben nota; e si è spesso chiesto quanti e quali degli inviati che portò al suo seguito (ed il cui numero andò sempre aumentando nel corso delle sue peregrinazioni) potessero essere genuini. Del resto, anche lo stesso Enea Silvio Piccolomini rimase con il dubbio, e, non riuscendo a far luce sulla questione, si risolse, pur con qualche esitazione, a finanziare comunque il ritorno in patria degli esotici legati[27]. Almeno nel caso di Michele Alighieri, discendente da un ramo stabilitosi in Oriente della nota famiglia fiorentina, si può supporre che fosse stato effettivamente incaricato di una qualche missione dall'imperatore di Trebisonda[28]. Dubbi ed incertezze regnano invece sugli altri cinque ambasciatori che risultano menzionati al seguito di Ludovico, in particolare i primi due, che erano partiti con lui dal Caucaso nel gennaio del 1460, e, passando per la via di terra, nell'ottobre seguente erano giunti in Germania alla corte di Federico III, per poi proseguire per Venezia, Firenze e Roma[29]. Si trattava di Nicola di Tbilisi e di Cassadan, sedicenti inviati rispettivamente di Giorgio VIII *Rex Persarum* (in realtà re di Georgia ed Imerezia), e di Qwarqware II, duca di Zamtche (o Iberia Maggiore). Bryer ha dimostrato co-

---

[26] Cfr. Enea Silvio Piccolomini - Papa Pio II, *I commentarii*, cit., I, p. 904: *...medio tempore multa ad Pontificem delata sunt quae suspectam eam legationem reddiderunt: Ludovicum mendacem et deceptorem esse; quaestus causa venisse cum eo viros ex Oriente, qui se regum oratores assimulassent, falsasque principum litteras attulissent.*

[27] Cfr. Piccolomini, *Commentarii*, cit., p. 906: *pepercit Pontifex non tam sibi* [Ludovico da Bologna] *quam sociis quos adduxerat. Incertum enim erat veri essent oratores an falsi, atque ob eam causam pecuniam pro reditu eis elargitus est.*

[28] Cfr. Bryer, *Ludovico*, cit., pp. 185-187; Th. Ganchou, *La date de la mort du basileus Jean IV Komnènos de Trébizonde*, BZ 93 (2000), pp. 113-124, ed in ultimo *Encyclopaedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilization*, I, Turnhout 2007, pp. 165-166, s.v. *Alighieri Michele*.

[29] "The authenticity of the two original, Georgian, ambassadors of Ludovico's party is the most puzzling to determine of the six": cfr. Bryer, *Ludovico*, cit., p. 181.

me le lettere credenziali presentate da questi due ambasciatori georgiani siano ampiamente sospette, con tutta probabilità ispirate dallo stesso Ludovico da Bologna, anche se questo argomento, da solo, non permetterebbe di definirli due puri e semplici impostori. Fin dal 1438, infatti, c'erano stati diversi contatti tra Roma e la Georgia, i cui dinasti erano attivamente impegnati nella lotta contro i Turchi (spesso in coordinazione con i sovrani di Trebisonda), e soprattutto "the two Georgian ambassadors seem to be the only ones who actually traveled with Ludovico from the Caucasus"[30]. Bryer, tuttavia, incentra i suoi sospetti su uno strano particolare che viene riferito da tutte le fonti: i due inviati georgiani erano entrambi curiosamente tonsurati (il secondo addirittura avrebbe avuto una duplice tonsura), a somiglianza di chierici occidentali[31]. Il dettaglio viene considerato bizzarro e sospetto dallo studioso, che arriva addirittura ad avanzare l'ipotesi che i due sedicenti inviati georgiani provenissero in realtà da qualche missione francescana nel Caucaso, e fossero nel migliore dei casi degli indigeni che erano entrati nell'ordine, se non direttamente dei francescani travestiti che avrebbero aiutato il proprio confratello Ludovico spacciandosi per ambasciatori orientali[32]. Que-

---

[30] Cfr. Bryer, *Ludovico*, cit., p. 184.

[31] Cfr. Bryer, *Ludovico*, cit., pp. 181-182: "George VIII's ambassador was called Nicholas of Tblisi... It was slightly surprising to find that this knight 'had his head shaved except for a small ring of hair like our monks'. George VIII (1446-1466)... was in fact the last king of united Georgia... The ambassador sent by 'Gorgora, Dux Georgianae' or Qwarqware II, ruler of Zamtche (1451-1498)... was one of the most striking members of the party, surpassing the other Georgian ambassador by having *two* tonsures..." Cfr. anche la testimonianza di Pio II, che, dopo aver accennato all'identità dei principali legati (*op. cit.*, p. 898: *Georgius rex Persarum et Maioris Armeniae ac Minoris Hiberiae, cui pater fuit Alexander,* [inviò] *Nicolaum Thephelum; Asam, gener Imperatoris, ac Messopotamiae rex et Christianorum amicus non christianus, cui pater fuit Carailucas Trucomanno, Mahumetem Trucomanno; Gorgora, in Hiberia Maiori ducatum obtinens, cui pater fuit Gazabechi, Cassadan Carcecham*...), osserva (p. 900): *Persici oratoris, in morem nostrorum monachorum servata capillorum parva corona, totum caput tonsum; eius qui ex Messopotamia venit pari modo, sed in vertice summo capillorum parvulus quidem manipulus visebatur, quemadmodum Gentiles gestasse Flamines in pileo ferunt*. Per la doppia tonsura del presunto inviato di Qwarqware II, cfr. la testimonianza di Jacques du Clercq, in *Choix de chroniques et mémoires sur l'histoire de France, XVe siècle*, avec notes et notices par J. A. C. Buchon, Paris 1838, p. 172: "*Item*, y avoit ung aultre chevallier nommé maistre Chastonides, et estoit ambassadeur du roy de Géorge et de Mésopotamie, quy estoit homme merveilleulx et de merveilleuse façon, grand et gros, et avoit deulx couronnes en la tonsure de la teste...".

[32] Cfr. Bryer, *Ludovico*, cit., pp. 184: "...the fact that both ambassadors had tonsures is disturbing. Is it possible that they came from one of the Franciscan missionary outposts in the Caucasus and were Georgian converts to the Roman rite?" Bryer poco dopo (p. 187) arriva addirittura a postulare che nella compagnia fosse presente un terzo ambasciatore tonsurato ("The ambassador of Uzun Hasan had, curiously enough, the same tonsure as the Georgian envoys... One wonders whether Mohammed the Turkoman was not also a tonsured friar in disguise..."), sulla base della succitata notazione di Pio II sul ciuffo di capelli che emergeva dalla tonsura del legato *ex Messopotamia*. Con ogni probabilità, tutta-

sta supposizione non manca di acume ed anche di *humour*, ma, perlomeno nel caso degli ambasciatori georgiani, deve essere senz'altro respinta. Le loro tonsure, lungi dal tradire maldestramente una provenienza francescana, erano invece un tratto caratteristico che, genuino o meno che fosse, rimandava immediatamente ai costumi delle popolazioni caucasiche.

Già Marco Polo infatti, trattando della Georgia ("Zorzania", che va dal Mar Nero al Caspio) nel suo *Milione*, nota come i suoi abitanti "sono cristiani che osservano la legge de' Greci, e portano i capelli corti a guisa di cherici di Ponente"[33]. Ancora più precisa risulta la testimonianza di due viaggiatori veneziani che scrissero poco dopo la famigerata spedizione di Ludovico. Il primo è Giosafat Barbaro (1413-1494), che dopo aver commerciato per quasi vent'anni tra la Crimea ed il Caucaso ed essere stato ambasciatore della Serenissima presso Uzun Hasan dal 1474 al 1478, finì di scrivere i propri ricordi nel 1487[34]. Nel *Viaggio di Iosafa Barbaro alla Tana e nella Persia*, dunque, arrivando a parlare della Zorzania, l'autore afferma che in essa "i huomini... vanno tosi et rasi el capo, salvo che intorno lassano un pocho de cavelli a similitudine de questi nostri abbati che hanno bona entrata..."[35]. Il secondo è Ambrogio Contarini (1429-1499), ambasciatore presso il medesimo Uzun Hasan nel 1474-1475[36], che nella relazione della sua ambasciata, redatta nel 1477 e stampata circa dieci anni dopo, ricorda come (2.6-7), risalendo il Fasi, si fosse trovato nel paese dei Mingreli, cristiani che "hanno de molte eresie; celebra a la greca", "cum modi et costumi da matti". Soprattutto, risulta interessante l'osservazione secondo cui "sono huomini bestiali, portano chierege a modo frati menori"[37]. Questo medesimo costume, del resto, era ancora attestato in Mingrelia oltre due secoli dopo, come testimoniava Jean Chardin: "ils se rasent le sommet de la tête en couronne, &

via, tale osservazione non è da riferire a Maometto Turcomanno (l'inviato di Uzun Hasan, pure indicato come *Messopotamiae rex*), ma a Cassadan, definito non a caso da Du Clercq "ambassadeur du roy de Géorge et de *Mésopotamie*": in questo senso va anche l'interpretazione di Babinger, *Mehmed*, cit., p. 186.

[33] Cito dal testo stampato in G. B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, a c. di M. Milanesi, III, Torino 1980, p. 93.

[34] Cfr. *I viaggi in Persia degli ambasciatori veneti Barbaro e Contarini*, a c. di L. Lockhart, R. Morozzo della Rocca, M. F. Tiepolo, Roma 1973, pp. 36-53.

[35] Cfr. *I viaggi in Persia*, cit., p. 101.10-13; una versione del testo ritoccata secondo forme toscane si legge in Ramusio, cit., p. 515.

[36] Cfr. *I viaggi in Persia*, cit., pp. 54-63.

[37] Cfr. *I viaggi in Persia*, cit., p. 186.2; 15-16; 22-23; una versione del testo ritoccata secondo forme toscane si legge in Ramusio, cit., p. 590.

laissent croître jusques sur leurs yeux le reste de leurs cheveux aussi coupez en tond"[38].

I due ambasciatori georgiani che accompagnarono Ludovico, dunque, indipendentemente dalla questione della veridicità delle loro credenziali, perlomeno nell'aspetto fisico presentavano dei tratti coerenti con la propria dichiarata provenienza. Questo spiega anche come mai, soprattutto nella prima fase, i presunti diplomatici orientali abbiano goduto di qualche credito. Se già sembrava intollerabilmente grottesco supporre che Pio II, autore tra l'altro di una dotta disquisizione sulla geografia dell'Asia, si fosse lasciato raggirare da alcuni francescani maldestramente travestiti, a maggior ragione questo sembra insostenibile per il Senato veneto. La città lagunare, infatti, aveva rapporti con le popolazioni del Caucaso già da secoli, e conosceva la curiosa usanza della tonsura fin dai tempi di Marco Polo: se la compagnia di Ludovico non avesse avuto un minimo di credibilità, ben difficilmente sarebbe stata accolta con onore, come in effetti avvenne. E del resto, lo stesso Pio II ne era ben consapevole, e con il senno di poi dichiarò nei suoi *Commentarii* (p. 900 Totaro): *hinc* [dalla Germania] *profecti Venetias, magnis honoribus ab eius urbis Senatu excepti sunt. Quae res fecit ut veri oratores crederentur, propter commercium quod Veneti cum Orientalibus habent.*

Università di Siena
Dipartimento di Studi Classici
Palazzo S. Niccolò
via Roma 56
53100 Siena

Tommaso Braccini

SUMMARY

It is well known that many princes fleeing from the Turks, as well as ambassadors coming from the nations endangered by Ottoman advance, came to Rome to seek help during the pontificate of the "humanist pope," Pius II. In same cases, it's still possible to bring to light new evidence about these events. For instance, documents housed in the National Archives of Ragusa (Dubrovnik) show that Thomas Palaeologus, before fleeing from Morea, had already put in safety his only valuable possession, the skull of saint Andrew (that he was going to give to the pope in exchange for a life annuity). On the other hand, the self-styled Oriental ambassadors paraded through Europe by Ludovico da Bologna, looking for support for the crusade against the Turks, are usually (and judiciously) suspected of being frauds (with the possible exception of Michele Alighieri from Trebizond). In particular, the Georgian ambassadors, who were curiously tonsured, have been charged with being Franciscan friars in disguise. However, accounts written by medieval and modern travellers show that, on the contrary, tonsure was a traditional habit of Georgian people.

[38] Cfr. *Journal du voyage du chevalier Chardin en Perse & aux Indes Orientales, par la Mer Noire & par la Colchide: qui contient le voyage de Parie à Ispahan*, Londres 1686, p. 79.

Robert Slesinski

Bulgakov's Sophiological Conception of Creation

If there is one constant theme pervading the entire philosophical-theological corpus of Sergius Bulgakov (1871-1944), it is undoubtedly the "sophianicity of creation," the fact that the whole of the created order bears the imprint of Divine Wisdom or Sophia, and not just in any passive sense, but in a truly active way with creation carrying within itself the seeds of the progressive sophianization of the cosmic order itself. This thesis is already a key idea in his relatively early work *The Philosophy of Economics* (1912)[1] and then in the continuation of this study in *The Unfading Light* (1917).[2] In fashioning his philosophical understanding of the economic sphere, Bulgakov directly acknowledges his indebtedness to F. W. J. Schelling (1775-1854), writing that the "philosophy of the economy, as a philosophy of objectification, must necessarily be a conscious continuation of the philosophical work — the *naturphilosophie* of Schelling" (FKh 74). This observation bears underscoring as Bulgakov's ongoing sophiological enterprise cannot fully be apprized apart from an appreciation of its philosophical roots in German idealism. As for himself, Bulgakov would, however, insist that his teaching on Divine Sophia and Divine humanity (*Bogochelovechestvo* or Theanthropy) enjoys a genuine patristic pedigree and, indeed, has its dogmatic roots in Byzantium, which truly did bequeath a "hieroglyphic sophiology" to Christian dogmatics.[3] Appealing to Schellings' philosophy of identity, Bulgakov appropriates to himself the thesis that the "universe presents itself, in light of the philosophy of identity, as a stairway of degrees or 'potencies,' as an evolutionary development, the general content of which is a mani-

---

[1] *Filosofiia khoziaistva. Chast' pervaia: Mir kak khoziastvo* (The philosophy of economics. Part I: The world as economics) (Moscow, 1912); reprint ed., Westmead, Farnborough, Hants, England: Gregg International Publishers Limited, 1971. Henceforth FKh.

[2] *Svet nevechernii: Sozertsaniia i umozreniia* (The unfading light: Contemplations and speculations) (Moscow, 1917); reprint ed., Westmead, Farnborough, Hants, England: Gregg International Publishers Limited, 1971. Henceforth SN. Bulgakov almost in passing (SN 354n) notes that this new work, though formally not the promised second volume of FKh, does in substance complete the philosophical ideas of the prior volume.

[3] Sergei Bulgakov, *Sophia: The Wisdom of God* (Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1993; original ed., 1937): 2.

festation of spirit" (FKh 62), further defining the universe as "the self-disclosure of the Absolute, in which nature and spirit, object and subject, are for ages identical" (FKh 63). Pointedly, he immediately adds that the "self-contemplation of the Absolute reveals itself for us as the development of the world. First, insofar as it is an archetype and first source, it is *natura naturans* [naturing nature]; secondly, as *natura naturata* [natured nature], it is necessarily the generation of the first" (*ibid.*). Developing this thought, Bulgakov makes a further appeal to Schelling, noting that, at times the "*natura naturans* of Schelling is precisely the 'world soul' in the nomenclature of the ancients" (FKh 65). In this fashion, the key for understanding the regularity of nature and its cognizability comes to the fore: "... in the unity of the world soul, of the universal subject-object, revealing itself in the process of life, the real link of subject and object as established in every act of consciousness and will finds its explanation" (FKh 66). For Bulgakov, in other words, the sophianicity of creation manifests itself in the attendant sophianicity of the economic order itself wherein man participates in the two worlds of Sophia and the *empyreum*, that is, in *natura naturans* and *natura naturata* (FKh 141), and thereby facilitates the "inherent actualizing power" (*vnutrenniaia dvizhushchaia sila*) (FKh 145) of economics that cannot but be of transformative import: "the end of economics is 'supra-economic'" (*tsel' khoziatsva sverkhkhozaistvenna*) (FKh 155). In adopting Schellingism in this regard, Bulgakov underscores a core idea of his own sophiology, namely, the fact that it is radically anti-mechanistic in its very *teleological* casting. In his own words, "the battle of the teleological principle with the mechanistic one, of freedom with necessity, of organism with mechanism, is the battle of life and death" (FKh 41) itself. In this light, one can also come to understand why nature needs the complement of human activity. Indeed, Bulgakov affirms "nature without work, without a culture of work, is not able to manifest all its powers, at least, in man, that is, to come out of its half-somnolent existence" (FKh 48). For Bulgakov, human creativity cannot but be sophianic (see FKh 139), but the overriding metaphysical question before him remains the same: how are we to reconcile Schelling's ostensibly pantheistic conception of the Absolute as *natura naturans* or as the world soul (the transcendental subject of the economy [FKh 138]) with the metaphysics of creation of Christianity and, ultimately, with its metaphysics of human freedom? For the moment, this question is just noted before a critique of Bulgakov's position is proffered.

Bulgakov makes a decided turn toward personalism in *The Unfading Light*. Treating the nature of religious consciousness, he grasps the fundamental a priori truth of religious experience, namely, that it presup-

poses a metaphysics of "Thou art" (*Esi*) (SN 15-17). In other words, the *gift* character of being is affirmed with the acknowledgment that the human grasping of consciousness is essentially a response to an ultimate Thou, the Creator of one and all. At the same time, a "lived unity" is experienced wherein one can "know God in the world and the world in God" (SN IV). What obtains, as it were, is an experiential acknowledgment of a "Creator" as a "Source" of our being. The concomitant intuition of creaturehood is clearly not a deduction, but rather a philosophical casting of fundamental religious experience — of the *religio*, the bonding of creature with Creator, of man with God.

The intrinsic linking of contingent creaturely being with its Absolute Source is the thesis Bulgakov points to when he writes that "God is born with the world and in the world; *incipit religio*" (SN 102). Expressed otherwise, "God is both the Who and What for man; He is the Subject of revelation and at the same time its Object" (*ibid.*). But, at the same time, a fundamental antinomy comes to the fore. The reality of God necessarily escapes human categorization; God is essentially transcendent to our finite experience; He is Totally Other. Thus, Bulgakov highlights the enigma that God is, at once, "Some-thing" (*Ne-chto*) or "Some-one" (*Ne-kto*) and yet "No-thing" (*Ni-chto*) or "No-one" (*Ni-kto*), all of which merely expresses the more basic idea that God is "Supra-being" (*Sverkh-bytie*), i.e., a "Supra-thing" (*Sverkh-chto*) or a "Supra-one" (*Sverkh-kto*) (SN 98-101). In scholastic terms, we are engaged in the metaphysics of act and potency and the fact that God is *Actus Purus* (Pure Act) and cannot know any restriction (potency). It is also in coming to terms with this antinomy that is itself an inherent demand of creaturely being that the sophiological enterprise arises.

In the intuition of creaturehood, man does, indeed, grasp his reality and that of the world as contingent or dependent and, thus, essentially *relative*; they stand in relation to their Ultimate Source. Thus, Bulgakov states with insistence: "The world is in no sense God because it is creaturely-relative being: the creative *fiat* lies between it and God" (SN 148). In like fashion, he is able to articulate the sense in which "the world exists in God and only with God," the fact that it is "perfectly transparent for God." This is simply because "God would not be God, and the Absolute would not be absolute, but relative, if it [the world] were alongside Him and thus outside of God as a 'beyond-god' or 'against-god'" (*ibid.*). In elaborating upon the intuition of creaturehood, the fact that creatures necessarily stand *in relation to* a Creator, Bulgakov formulates a new antinomy, namely, "the beyond-divine in the Divinity, the relative in the Absolute" (*ibid.*).

Nonetheless, in grasping that the world is a creation of God, the fact that "it is *not causa sui*," Bulgakov immediately adds that "at the same time one must not say that God is the *cause* of the world since that would mean transforming the absolute into the relative, having rendered the transcendent into an immanent-uninterrupted series of cause and effect" (*ibid.*). For him, what is at stake here is the primal truth that God as the Absolute is "pre-worldly" and absolutely free and independent from the world. Thus, he writes "God is not the cause of the world, although He is its ground' in this sense the world is without cause" (*besprichinen*) (SN 149). Thus, a fundamental ambivalence in Bulgakov toward the category of causality is seen to be at work. This issue will be revisited in short order with the analysis of his final statement on God and creation as given in his posthumously published *The Bride of the Lamb*.[4]

As already mentioned, in his articulation of the metaphysical nature of the created order, Bulgakov resorts to the *personalist* category of "gift." Gifts are not mere entities that can be understood apart from a giver and a recipient. Indeed, their intelligibility *qua* gift necessarily presupposes some personal relation between one who gives and one who is gifted. The gift-character of existence itself is affirmed by Bulgakov with his direct words: "being does *not* belong to the world in all its immensity, but is *given* to it" (SN 176). In this way, we grasp how the phenomenon of creation cannot but be appreciated except as an *experience of relation*. Creatural relative being is affirmed only in relation to its ultimate ground in the Absolute. "In the idea of creation," Bulgakov writes, "the character of relation between the Absolute and the relative, the nature of the relative in the Absolute, is disclosed" (SN 177). For him, this description goes beyond the terms of causative explanation. Indeed, he states that "the idea of the creation of the world by God does not pretend to explain the origin of the world in the sense of empirical causality" (SN 177) for the simple reason that its "origin cannot be thought of according to the category of causal linkage," that is, in other words, "the world is not a consequence, and God is not its cause" (SN 176). No, between the two one can only posit — and acclaim — God's "creative *fiat*" (*tvorcheskoe da budet*) (SN 177). The act of creation for Bulgakov is not just one of the will alone, but in profound personalist fashion is a manifestation of a "creative sacrifice of love," being a true "Golgotha" for the

[4] *Nevesta Agntsa* (Paris: YMCA-Press, 1945); reprinted in 1971 by Gregg International Publishers Limited, Westmead, Farnborough, Hants, England; Eng. trans. by Boris Jakim (Grand Rapids, Michigan/Edinburgh: Wm. B. Eerdmans Publishing Co./T & T Clark Ltd, 2002). Henceforth NA with pagination in parentheses referring to the Eng. trans. and that in brackets to the Rus. original.

Absolute (SN 180) in which the "Absolute, without losing its absoluteness, deigns to be relative," thus rendering "man as a living icon of the Divinity" also a "god-world, an absolute-relative [being]" (SN 179).

Bulgakov reworks these thoughts on relation in the first tome of his major trilogy, *The Lamb of God*.[5] Citing Acts 17:28, "for in him we live, and move, and have our being" and noting how "spiritual being is rooted in Divine eternity," he affirms that "the mystery of the createdness of the creaturely spirit consists in the fact that God gave hypostatic being to the 'breathing into' (*vdunovenie*) to the outpouring of His essence" (AB 91 [114-15]). Furthermore, observing how all personal spirit, be it human or angelic, is *conditioned* by the world of non-spirit, he pointedly notes that "this conditionedness is the mark of *creatureliness*" (*èto obslovlennost' est' pechat' tvarnosti*) (AB 91 [114]). Most importantly, Bulgakov underscores the *personalist* perspective of his understanding of the act of creation. In his own words, "in calling His breath to hypostatic being, in hypostatizing the rays of His own glory, God accomplished self-affirmation by one eternal act *together* with the hypostasis itself. God's creative act asks, as it were, the creaturely I if it is I, if it has in itself a will to life. And God hears the answering *yes* of the creature" (AB 92 [115]). Implicit to this affirmation is the acceptance of teleology. The creature is called to respond and grow in the creative embrace of God. Sadly, however, Bulgakov also laments that "man is capable of submerging himself in ... animality," thus being oblivious to his supernatural destiny, adding that "man forgets about his heavenly homeland to such an extent that he is truly perplexed when he hears talk of spirituality" (AB 93 [116].

This negative possibility notwithstanding, Bulgakov stresses the dynamism of man created in the image of God. Indeed, he calls man the "cryptogram of Divinity," adding that "humanity in the world presupposes the Divine-Humanity" (AB 116 [139]). This very fact brings us to a genuine appreciation of the reality of the Godhead. God, in Bulgakov's defining words, is "the Absolute existing for another" (AB 121 [145]). In so understanding God, he still insists on Divine freedom, affirming that "God's freedom in the creation of the world signifies only the absence of a determinate necessity for Him as a need for Him to develop or complete Himself" (AB 120 [142]). Yet, at the same time, he also insists that "God needs the world not for Himself but for the world itself," importantly adding that "God is love. And it is proper for love to love and to expand in love" (*ibid.*). It is precisely because God is love that we can

---

[5] *Agnets Bozhii* (Paris: YMCA-Press, 1933); Eng. trans. by *Boris Jakim* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008). Henceforth AB with pagination in parentheses referring to the Eng. trans. and that in brackets to the Rus. original.

understand how "God exists and can be understood only in relation to the world" and how "God exists as the Creator, not as a self-enclosed, frigid Absolute," thus rendering Him as "a relative concept that already includes a relation to the world" (AB 121 [143]. In a word, God, for Bulgakov, is "the *Absolute-relative*, a self-revealing mystery" (*ibid.*).

In developing this thought, the fundamental sophiological question remains the same for Bulgakov throughout his examination of the question of creation and specifically *creatio ex nihilo*. It is: "What is the world in God and what is God in the world?" (NA 33 [40]). Two pitfalls bedevil any would be cosmology from the Christian dogmatic point of view. On the one hand, Bulgakov notes, one must avoid the "Scylla of pantheism, in which the world is in danger of sinking in the ocean of divinity," and on the other, the "Charybdis of abstract cosmism, in which the world's being loses its connectedness with divinity" (NA 34 [41]). For traditional patristic and scholastic thought, the central category for avoiding these pitfalls while at the same time connecting God with his creation has been, Bulgakov rightfully observes, that of *causality* (*prichinnost'*) (*ibid.*). Yet, it is on this score that he critiques traditional Christian thought, accusing it of availing itself of worldly, mechanistic notions rather than personalist ones as indicated by divine revelation. Indeed, rejecting the category of causality, Bulgakov posits the need for the category of *creativity* alone. As he bluntly writes, "God's connection with the world is creative, not causally mechanical (*prichinno-mekhanicheskaia*) (NA 62 [71]). If the former is "personalist," the other is only "impersonal." Or as Bulgakov himself puts it: "The doctrine of God as the prime mover, or first cause, of the world is completely unconnected with the divine Person [...] The impersonal divinity can also be viewed under the category of causality and motion. But God's Person, who is a Doer, not a cause, does not fit at all into this category [...] A cause, like a mover, is always mechanical; they are both subordinate to the mechanical law of the conservation of energy" (NA 36 [43]). Given this understanding of causality, it is not surprising that Bulgakov reproaches Thomas Aquinas' teaching on creation for its "causal emanativity" (*prichinnaia èmanativnost'*" (NA 27 [34]) and "occasionalism" (*okkazionalizm*) (NA 29 [36]). Rejecting what he would label as Aquinas' "immanentist" conception, Bulgakov points us in another direction. He bears quoting at length:

> To determine the actual relation between God and the world, another category must be used, a category for which there is no place in the immanence of the world. This category must be used to perform the *metabasis eis allo genos* that preserves both the positive connection between God and the world and the ontological difference between them. This category is not cause, or motion, but *creation* (*tvorenie*) and *createdness* (*sotvorennost'*). God is not the

cause, or mover, of the world. He is the world's *Creator* (as well as the world's Preserver and Provider [...]), and the world is God's creation. Philosophical and theological usage often does not notice the entire essential distinction between these categories; on the contrary, creation and createdness are usually understood to signify only a special form of causality, to correspond to a specific mode of the latter. Translating the language of creationism into the language of causality, people say and think that the createdness of the world signifies the world's *causal* dependence upon God, whereas what actually exists here is a difference that approaches oppositeness. Such a translation is contraindicated already by the fact that, in his relation to the world, God the Creator is above and outside the causality that exists in the world itself. In *this* sense, God is not the cause of the world but its Creator, just as the world is not an *effect* of divine causality but God's creation. God and the world are not related as cause and effect by analogy to the mechanical causality of the world (*post hoc, propter hoc* and *causa aequat effectum* [the cause equals the effect]. They are linked in another way, by another connection... (NA 36-37 [44]).

Clearly, Bulgakov admits no personalist moment to causality, stating it is "dead," whereas, "creativity is alive and life-bearing" (NA 38 [45]). Denying "creative novelty" to mechanical causality as it is "blind and empty," he champions "creativity" as "guided by a task, a goal," curiously — and significantly — adding "it is exemplary (*causa exemplaris* according to the ill-chosen expression of scholastic theology), entelechic" (*ibid.*). On this last note, a critique of Bulgakov's understanding of causality can aptly begin.

For starters, with his reductivist understanding of causality in terms of "mechanical causality" he can only skew traditional Christian, but especially scholastic, teaching on causality. Clearly, he does not understand that for the Scholastics creation as an "action" is entirely *sui generis*; it bears *no* relation to mechanical, transitive action. In creation, there is no "transference" of being; rather it comes about "intransitively" or, in the understanding of Aquinas, it is a *relation without motion*.[6] In his own words:

Creation places something in the thing created according to relation only; because what is created, is not made by movement, or by change. For what is made by movement or by change is made from something pre-existing. And this happens, indeed, in the particular productions of some beings, but cannot happen in the production of all being by the universal cause of all beings, which is God. Hence God by creation produces things without movement.

[6] For this discussion, see esp. Kenneth L. Schmitz, *The Gift: Creation* (Milwaukee: Marquette University Press, 1982): 18-19.

> Now when movement is removed from action and passion, only relation remains [...] Hence creation in the creature is only a certain relation to the Creator as to the *principle of its being* (emphasis mine) (ST, I, q. 45, a. 3c).[7]

The last point bears underscoring as it would seem Aquinas and Bulgakov are much closer to one another in thought than the latter would like to admit. Surely when he affirms that God is the "ground" (SN 149) of the world, he is virtually saying the same thing as Aquinas when he states that the Creator is the "principle" of the world's being.

Of greater import for Bulgakov's sophiology is the enriched sense of causality that scholastic thought has been wont to stress. On this score, Bulgakov's understanding of causality seems especially impoverished. Although he is surely right in heralding the Creator as no mere cause, but as a true Doer, he is remiss in not explicating how this Doer is truly a *Causal Agent*. In this regard, special attention needs to be afforded the principle of efficient causality. In the dogmatic teaching *creatio ex nihilo*, God truly is the *agency* of creation; he is its efficient cause, but — this point is crucial — creation itself bears no substratum in matter. In a word, by way of material causality, it truly is *from nothing*.[8] In line with Bulgakov's own thinking, creation is, in other words, "a donation from nothing."[9] The category of "gift" is, thus, a central one for fathoming the mystery of creation. As there is no "ground" for receiving a gift in the recipient, the utter *gratuity* of the gift of creation comes to the fore. But once it is *given* by the Giver an endowment is placed upon the one who receives it. Totally unmerited, it still needs to be *received*. This fact underscores the inherent *reciprocity* appropriate to gift-giving, even if a fundamental *disparity* remains between giver and giftee. But, more fundamentally, the gift ("creation") mediates the *co-presence* of the giver ("Creator") and the giftee or recipient ("the creature").[10]

From this brief description of the inner dynamics of donation, one can readily grasp how the act of creation is in point of fact an exercise in creative generosity. Creatural dependence here is seen as absolute as it is utterly contingent upon a primal generosity, which bestows being upon creation. Creative generosity thus serves as the ground for two realities; it founds the absolute inequality between Creator and creature at the same time that it serves as the ground for the being itself of the crea-

---

[7] St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981), vol. I, p. 234.

[8] See the discussion in Schmitz, 29.

[9] Schmitz, 30.

[10] For this discussion, see Schmitz, 44-57.

ture.[11] But it is only with the integration of the category of giving with the category of causality that the true depths of their interconnection can be fathomed. The three metaphysical axioms of causality only serve to bring this out.[12] These treat the inner moments of agency, similitude, and finality inherent to all causal action. The first regarding agency states that *omne agens agit inquatum est actu* (every agent acts insofar as it is in act); the second treating similitude or exemplarity affirms that *omne agens agit sibi simile* (every agent acts so as to produce what is like itself); while the third brings out the teleological dimension, namely, that *omne agens agit propter finem* (every agent acts for the sake of an end).

In all this, there truly is a real trace of the creative, Causal Agent on the one acted upon, the creature. They share a commonality, however unequal, in the act of donation. Creation only serves to underscore the power of presence between the Creative Act that gives and the act of being that is received. The glory of the Giver only finds its reflection in the recipient creature. In the sophiological terms of Bulgakov, we can say that creatural Sophia pre-exists in the power of Divine Sophia as Causal Agent. With the Divine Ideas, the heavenly prototypes of creatural reality, God utters his creative word. What is *essentially* predicated of God, the primary analogate, is predicated to the secondary analogate, the creature, by *participation*. The perfections of the Creator are truly present in their created effects. In this way, the Creator's immanence to the created universe is truly given an ontological grounding without detracting from the Creator's supra-eminent transcendence from the created order. Creatural act is truly reflective of Divine Act, its exemplary cause, while at the same time it enjoys *purpose*; it acts toward an end. It enjoys dynamic potency. In Bulgakov, this understanding is implicit to his intuition regarding the "co-imagedness" (*so-obraznost'*) between Divine Sophia and creatural Sophia, between the heavenly prototypes and their terrestrial counterparts, meaning that "the Divine Sophia, as the pan-organism of ideas, is *the pre-eternal Humanity in God*, as the divine proto-image and foundation for man's being" (AB 113 [136].

Now as for Bulgakov himself, owing to his limited understanding of the metaphysical principle of causality, he can only reject this analysis as an instance of univocation wherein by accepting the validity of the principle of similitude between cause and effect God the Creator is merely rendered finite, temporal, and, thus, imperfect. Ironically, one of Bulgakov's own chief Orthodox critics, Nicholas O. Losskii (1870-1965), faults Bulgakov precisely for this, namely, for the fact that his sophiologi-

[11] Schmitz, 74.

[12] For what follows, see Schmitz, 118-19, 124, 129-30.

cal exercise in cataphatic or positive theology cannot but fall into univocation. In his study, *The Teaching of Fr. Sergius Bulgakov on Total-Unity and on Divine Sophia*, he pointedly writes against Bulgakov for submitting God to the terms of a relation with creation:

> It is asked: How is it possible to combine negative theology with positive theology, in which God is thought of as a Person, as Mind, Love, etc., and even, on the basis of Revelation, as Three Persons? The answer to this question is as follows: If the One God exists in Three Persons, this means that the word 'person' is applied to God only by analogy — not by logical analogy according to which two analogous objects have an *identical* aspect, but rather by *metalogical* analogy, because there is not any kind of identical aspect between God and the world. The Supra-Being of God and the being of the world are separated from one another by an ontological abyss. When we speak about God as a Person, Mind, Love, we have in mind something Supra-Personal, Supra-Rational, etc., which has in Itself that value, which we cherish in personhood, in mind, but to such a degree, that it is incommensurable with our personhood, our mind, etc. In other words, even in positive theology, we, strictly speaking, remain on the terrain of negative theology. Positive theology is not anthropomorphism in the teaching about God.[13]

In the terms of technical philosophy, Losskii is arguing from the stance of the analogy of proper proportionality, which merely states that a similarity of relations obtains between Creator and creature, wherein the relation between Divine Sophia and God is analogous to the relation between creatural Sophia and man, with the latter being only an infinitely imperfect imitation of the former. This type of discourse definitely upholds God's supra-essential transcendence from the world. But, at the same time, it does little to explicate God's active presence in the world as Provident Father and Sustainer. Indeed, if left to itself, it can only ultimately lead to agnosticism and atheism as no interrelation between creature and Creator could ever be legitimately entertained. Only the analogy of intrinsic attribution as found in the language of the metaphysics of efficient causality can account for the divine presence in the world. Only it can serve as the key for unlocking the mystery of God's immanence in

---

[13] *Uchenie* o. *Sergiia Bulgakova* o *vseedinstve i* o *Bozhestvennoi Sofii* (South Canaan, Pennsylvania: St. Tikhon Press, n.d.): 10-11. In his memoirs, Losskii provides a detailed discussion of the background and subsequent developments in the theological controversy over Fr. Bulgakov's views. In particular, he is not sparing in his criticism of the likes of Nicolas Berdiaev, Boris Vysheslavtsev, and George Fedotov in their unilateral dismissal of the views of his son Vladimir. See *Vospominaniia: zhizn' i filosofskii put'* (Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo S-Peterburgskogo Universiteta, 1994), 292-300.

the world or his *co-presence* among created agents.[14] It is the precise purpose of this extended discussion to show how truly legitimate Bulgakov's sophiological enterprise can be for deepening man's understanding of his own universe, both in its origins and in its final purpose. Indeed, it can only strengthen Bulgakov's own anti-mechanistic position and serve to foster an organic conception of the universe. As he himself writes: "world causality is also goal-conformity (*tselesoobraznost'*) and goal-causality (*tseleprichinnost'*) in world being" (AB 153).

But if I end here on a philosophical note, I would be remiss not to point out the true *theological* thrust of Bulgakov's sophiological speculations. They are preeminently *Trinitarian* in formulation. As for creation itself, in it, theologically speaking, we immediately perceive the "supra-eternal interrelation" of the immanent Trinity with the economic Trinity at work.[15] In Bulgakov's own words, "the creation of the world is invariably interpreted in Christian dogmatics as the action of the trihypostatic God, being in the Holy Trinity, an action in which it is necessary to distinguish the actions of each of the hypostases — of the Father, the initial cause, of the Son as the formative (*zizhditel'naia*) cause, and the Holy Spirit as the accomplishing cause" (translation mine) (U 190 [222]).[16] Curiously, but not surprisingly, Bulgakov avails himself here of the category of causality. It is precisely on this score that an integration of scholastic discourse with Bulgakov's properly sophiological discourse can only be an enlightening complementary exercise in thought. He may be more comfortable in the language of German idealism, but, then again, with it alone the pitfalls of this thought can only serve to undermine his own profoundly Christian worldview.[17]

This, for instance, seems to be the case in his conception of Sophia as "the world soul, i.e., the principle linking and organizing world multiplicity, — *natura naturans* in relation to *natura naturata*" (SN 223). In

---

[14] For a detailed treatment of analogy in this regard, see Battista Mondin, S.X., *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, 2nd ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), esp. 62-76, 98-102.

[15] *Uteshitel'* (Paris: YMCA-Press, 1936); Eng. trans. by Boris Jakim, *The Comforter* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdman's Publishing Company, 2004): Rus., orig. 216; Eng. trans, 184. Henceforth U with pagination in parentheses referring to the Eng. trans. and that in brackets to the Rus. orig.

[16] The Jakim translation loses the parallelism of cause as he renders "formative cause" as "the demiurge."

[17] As an example of this, I cite his statement "in the Absolute the distinction between God and the world is disclosed; it becomes correlative to its very self as relative, as God is correlative *to* the world, *Deus est vox relativa*, and, creating the world, the Absolute posits itself as God" (SN 179). But is not God the Absolute? Why, then, give priority to the notion of the Absolute over God himself?

fashioning Sophia as the "world's inner entelechy" (NA 81 [91]), Bulgakov does not appear to consider that this conception may be more impersonalist in character than his own stated personalist intentions should admit. How does one, indeed, justify a central place for the *individual* human soul in a world order fashioned as one all-organism? Is not the unique soul at the core of the human person, the very ontological basis of personal freedom, inevitably swallowed up in sophianic process? From my perspective — in true respect of Bulgakov — we need to enter into productive (*cataphatic*) dialogue with him in this regard.

121 Beaver Street
New Britain, CT 06051
U.S.A.

Robert Slesinski

SUMMARY

With an understanding of the "sophianicity of creation," one can grasp how the act of creation not only imparts the imprint of Divine Wisdom (Sophia) on the whole of the created order, but also bears the seeds for the progressive sophianization of the same. In analyzing the datum of creaturehood, Bulgakov grasps what he conceives as the fundamental a priori truth — the "Thou art" (*Esi*) — of religious experience that cannot but give rise to a metaphysics of donation that underscores the inherent *gift* character of all existence. In fashioning his own understanding of the Creator as a Doer, he rejects the applicability of the terminological framework of causality to elucidate the mystery of creation. The point of this article, however, is to show how Bulgakov's teaching on creation is marred by a reductivist, mechanistic understanding of efficient causality and how it can be corrected and deepened by incorporating into it the metaphysical axioms of agency, similitude, and finality as developed in Scholastic thought.

Osvaldo Raineri

Guglielmo Massaja: «Memorie storiche del Vicariato Apostolico dei Galla»

Indice dei nomi e delle materie

Premessa

L'edizione curata dallo scrivente: *Guglielmo Massaia: «Lettere e scritti minori». Indice dei nomi e delle materie* (Osvaldo Raineri, OCP 72 [2006] 91-144) ha ricevuto un'accoglimento favorevole, specie nell'Ordine di appartenenza del grande "Abuna Messias", come ebbe ad esprimermi il caro P. Antonino Rosso, OFMCapp, il quale, nel contempo, mi invitava a intraprendere lo stesso lavoro anche per le "Memorie storiche del Vicariato Apostolico dei Galla". La proposta tanto autorevole mi ha fatto decidere a compiere questo studio per le celebrazioni del bicentenario della nascita del Cardinal Guglielmo Massaja (1809-1889), che avranno luogo nel prossimo anno 2009. Sono lieto di premettere al presente lavoro, una nota biografica del Massaja, redatta appositamente dallo stesso P. Antonino, che ringrazio sentitamente per la fiducia dimostratami.

O. R.

Bicentenario della nascita del Cardinal Massaja: 1809-2009
Nota biografica

Penultimo degli otto figli di Giovanni Massaja e Maria Bertorello, agricoltori agiati e religiosi, il futuro "Abuna Messias" dell'Etiopia nacque e fu battezzato a Piovà d'Asti (ora Piovà Massaja) l'8 giugno 1809 con i nomi di Lorenzo Antonio, e fu educato dal fratello primogenito Guglielmo, parroco di Pralormo (To), in seguito parroco del duomo di Asti.

Compiuti gli studi superiori nel capoluogo come seminarista, il 6 settembre 1826 indossò il saio cappuccino alla Madonna di Campagna, presso Torino, e assunse il nome Guglielmo in omaggio a un altro dei fratelli. Trascorse il sessennio di studi filosofici e teologici sotto la guida del padre Venanzio da Torino, futuro procuratore generale dei Cappuccini, che lo proporrà a Gregorio XVI quale candidato all'episcopato. Il 16

OCP 74 (2008) 455-494

giugno 1832 fu ordinato sacerdote a Vercelli. Resse poi la cappellania dell'Ospedale Mauriziano di Torino, dove ebbe modo di apprendere nozioni elementari di medicina di cui farà tesoro in Africa, e insegnò nel decennio 1836-1846 filosofia e teologia al convento di Moncalieri-Testona (To). Occupò pure la carica di consigliere provinciale ed ebbe contatti con maggiorenti civili ed ecclesiastici. In particolare fu consigliere e confessore del santo Cottolengo, della marchesa di Barolo, di Silvio Pellico e del futuro re Vittorio Emanuele II.

L'anno 1846 fu determinante per l'evangelizzazione dell'Etiopia. Accogliendo un suggerimento dell'esploratore francese Antonio d'Abbadie, Gregorio XVI affidò il vastissimo territorio Oromo-Galla a sud dell'Etiopia ai Cappuccini; con il breve del 4 maggio 1846 lo eresse in vicariato apostolico e con altri due del 12 seguente nominò il Massaja vescovo titolare di Cassia e primo vicario apostolico dei Galla. Il 24 maggio successivo il candidato fu consacrato vescovo a Roma, nella chiesa di san Carlo al Corso.

Lasciò l'Italia il 4 giugno 1846, per raggiungere la sua missione solo il 21 novembre 1852, a prezzo di sofferenze e peripezie inaudite, procurategli in particolare dal metropolita copto, l'abuna Salama II, che lo scomunicò con il nome profetico di "Abuna Messias". Otto traversate del Mare Mediterraneo, dodici del Mare Rosso, quattro pellegrinaggi in Terra Santa, quattro spedizioni sull'altipiano etiopico dal Mare Rosso, dal Golfo Arabico e dal Sudan; quattro esìli, altrettante prigionie e ben diciotto rischi di morte costituiscono il bilancio della sua epopea missionaria.

L'attività del Massaja si articolò poi in periodi ben definiti: la "Missione dei Galla" (1852-1863) con le fondazioni di Asandabo nel Gudrù, dell'Ennerea, del Caffa e di Lagamara e del Ghera; la "permanenza in Europa" (1864-1867) per riorganizzare i quadri missionari, comporre i catechismi galla e caffino, pubblicare la prima grammatica della lingua galla — allora soltanto parlata — e fondare il Collegio San Michele a Marsiglia per i giovani aspiranti al sacerdozio; la "Missione dello Scioa", dove il re Menelik trattenne il Massaia come suo consigliere. Il nostro fondò all'epoca le importanti stazioni missionarie di Fekerié-Ghemb e di Finfinnì poi elevata a capitale dell'Etiopia moderna nel 1889, con il nome di Addis Abeba (nuovo fiore). L'esilio decretato il 3 ottobre 1879 dall'imperatore Johannes IV, vincitore der re Menelik, troncò definitivamente l'attività benefica dell'"Abuna Messias".

Per espresso volere di Leone XIII, che lo promosse arcivescovo titolare di Stauropoli (2 agosto 1881) e lo creò cardinale (10 novembre 1884), il Massaja fu impegnato a redigere i suoi ricordi missionari pubblicati con il titolo "I miei 35 anni di missione nell'alta Etiopia" (1885-1895) e ripubblicati integralmente con il titolo "Memorie storiche del Vicariato Apostolico dei Galla: 1845-1880" (1984).

Alla notizia della scomparsa del grande Missionario, stroncato da un attacco di "angina pectoris", alle ore 4,30 del 6 agosto 1889, a San Giorgio a Cremano (Napoli), Leone XIII commentò: "È morto un santo". Gli fece eco tutta la stampa acclesiastica e civile.

"Con la morte del Card. Massaja sparisce una delle più grandi figure del Sacro Collegio, uno dei campioni più venerandi della Chiesa, uno degli uomini più benemeriti dell'umanità" (*L'Osservatore Romano*, 9 agosto 1889, 1).

Antonino Rosso

INDICE DEI NOMI E DELLE MATERIE

N.B.: i numeri romani I-VI si riferiscono al volume dell'opera, mentre quelli arabi indicano la pagina degli stessi.

I = GUGLIELMO MASSAJA, *Memorie storiche del Vicariato Apostolico dei Galla*. 1845-1880. I. Manoscritto autografo Vaticano I. A cura di Antonino Rosso. Edizioni Messaggero Padova - 1984;

II = GUGLIELMO MASSAJA, *Memorie storiche del Vicariato Apostolico dei Galla*. 1845-1880. II. Manoscritto autografo Vaticano I-II. A cura di Antonino Rosso. Edizioni Messaggero Padova - 1984;

III = GUGLIELMO MASSAJA, *Memorie storiche del Vicariato Apostolico dei Galla*. 1845-1880. III. Manoscritto autografo Vaticano II-III. A cura di Antonino Rosso. Edizioni Messaggero Padova - 1984;

IV = GUGLIELMO MASSAJA, *Memorie storiche del Vicariato Apostolico dei Galla*. 1845-1880. IV. Manoscritto autografo Vaticano III-IV. A cura di Antonino Rosso. Edizioni Messaggero Padova - 1984;

V = GUGLIELMO MASSAJA, *Memorie storiche del Vicariato Apostolico dei Galla*. 1845-1880. V. Manoscritto autografo Vaticano IV. A cura di Antonino Rosso. Edizioni Messaggero Padova - 1984;

VI = GUGLIELMO MASSAJA, *Memorie storiche del Vicariato Apostolico dei Galla*. 1845-1880. VI. Manoscritto autografo Vaticano IV-V. A cura di Antonino Rosso. Edizioni Messaggero Padova - 1984.

Via di Pietra, 70
00186 Roma

Osvaldo Raineri

SUMMARY

Consequent to our publication in OCP 72 (2006) 91-144 of the *Indice dei nomi e delle materie* of the *Lettere e scritti minori* of Guglielmo Massaja, we now publish also the *Index* of the *opus majus* of the same author, *Memorie storiche del Vicariato Apostolico dei Galla*. The *Index* is prefaced by a short biography of Cardinal Massaja (1809-1889) by Antonino Rosso, editor of both the *Lettere e scritti minori* and the *Memorie storiche* of Massaja.

Ivan Foletti

The Last Kondakov

Rediscovery of a Manuscript

After decades of oblivion, a document has come to light that, for many years, has aroused the curiosity of Byzantine scholars and many others. It is the last work of Nikodim Pavlovich Kondakov (1844-1925), the "legendary" manuscript that was given to the Vatican in the 1920's and later considered missing.[1]

From the end of the 1800's to the beginning of the 1900's, in the circles of Byzantine and Paleochristian art historians, Kondakov — a professor at the University of St. Petersburg and curator of the medieval collection at the Imperial Hermitage there — was known as a great mind.[2] In the West he came to be known primarily for his monumental tome *Histoire de L'Art Byzantin: Considéré principalement dans les miniatures* but also for his numerous intellectual exchanges initiated during his travels in Western Europe, relationships that he continued through letters.[3] However, only a small part of his academic work was truly

[1] Nikodim Pavlovich Kondakov, *Vospominanija i dumy*, expanded with additions of unpublished texts. Edited by I. L. Kyzlasova, Moscow 2002 (Prague 1927), 303, number 163.

[2] On Kondakov's life, our primary source is his autobiography: *Vospominanija i dumy* Other essential texts are Vernadsky's "Nikodim Pavlovich Kondakov" in *Recueil d'études, dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov*, Prague 1926, 9-10 and Lazarev's *N. P. Kondakov*, Moscow 1925. In Russian today, the many writings of I. L. Kyzlasova are important, foremost of which is the exhibit catalog *Mir Kondakova*, ed. I. L. Kyzlasova, Moscow 2004. In the West, instead, the most important biographical contributions are those of W. E. Kleinbauer, "Nikodim Pavlovich Kondakov: The First Byzantine Art Historian in Russia" in *Byzantine East, Latin West: Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, ed. D. Mouriki, Princeton 1995, 637-643, and X. Muratova, "Kondakov ou Kondakoff Nikodim Pavlovitch" in *Dictionnaire critique d'iconographie occidentale*, Rennes 2003.

[3] The most important of Kondakov's trips was certainly the one undertaken from 1 March 1875 to 1 August 1876, during which he visited the collection of manuscripts in Vienna, Paris, and London and travelled the length and breadth of Italy, coming into

OCP 74 (2008) 495-502

known to the public outside of Russia. Apart from the aforementioned French version of what had been his habilitation thesis, only a small part of Kondakov's corpus of work has been directly available to those studying Byzantine art in the West, such as his celebrated article on the doors of Santa Sabina, his lavish writing on the Byzantine enamels of the Zwenigorodsky collection — 600 copies of which were published but never put on the market — his *Antiquité de la Russie méridionale*, and his posthumous *The Russian Icon*.[4]

In spite of the language barrier, Kondakov's impact on the successive development of Byzantine and Paleochristian studies in Europe was noteworthy, particularly through the work of his students, among whom were Viktor Lazarev, André Grabar, and the historian George Vernadsky. Moreover, the activities of the Kondakov Archaeological Institute in Prague cannot be overlooked. With the exception of the War years when the institute was transferred to Belgrade, studies at the center followed in the footsteps of the master in Prague. The Institute continued its work until the establishment of the communist regime in Czechoslovakia.[5] Given these facts, it is not difficult to understand the reasons why this Russian professor, even though little translated, may be considered one of the masters of modern Byzantine studies.

It is necessary to recognize that today, as then, Kondakov's critical acclaim still remains decidedly unequal. On the one hand is the West with its few sporadic publications of a historiographical character while on the other there is a windfall of publications from Russia where numerous writings and conferences have already been dedicated to this

---

contact with the minds that had gathered around Giovanni Battista de Rossi. See Vernadsky, "Nikodim Pavlovich Kondakov," 13-14.

[4] N. P. Kondakov, *Histoire de l'Art Byzantin: Considéré principalement par le miniatures*, tr. M. Trawinsky, New York 1970, (1886) 361-372; Idem, "Les sculptures de la porte de Sainte-Sabine à Rome," *Revue archéologique*, 2 ser. 33 (1876) 361-372; Idem, I. I. Tolstoi, and S. Reinach, *Antiquité de la Russie méridionale*, Paris 1891; Idem, *Histoire et monuments des émaux byzantins: Collection Zwenigorodskoi*, Frankfurt 1892 (200 copies in Russian, 200 copies in French, and 200 copies in German); Idem, *The Russian Icon*, Oxford University Press, tr. Ellis H. Minns, 1927 (abridged version; the original Russian consists of four volumes)

[5] It seems pointless to mention Lazarev and Grabar's vast bibliography found in this archive. Regarding the Kondakov Archaeological Institute, a modest work has recently (1999) been published in Prague on the institute's historical and bibliographical situation: *Archeologický institut N. P. Kondakova v Praze 1931-1952*, (Original Scholarly Paper Dealing with the N. P. Kondakov Archaeological Institute in Prague 1931-1952), ed. M. Halata, 1999. In the West, Zuzana Skálová's "Das Prager Seminarium Kondakovianum, später das Archäologische Kondakov-Institut und sein Archiv (1925-1952)" in *A Thousand Year Heritage of Christian Art in Russia*, (Slavica Gandensia 18), Gent 1991, 21-43, must be taken into account.

author.[6] Since 1998, the Kondakovian classics, including many of his major works, are being republished in Russia.[7]

The language barrier alone, however, cannot completely explain the Western *lacuna* and it must be asked why Kondakov's work has not achieved, even by reputation, the place it earned and deserves today among the "classics" of his discipline. Considering, for example, the many translations of Lazarev into Western languages, it should be asked why the same has not also happened for his master.

Perhaps the answer lies in one of those instances that Alexander Solzhenitsyn loved to define as "knots in history," the moments in which history is decided.[8] Giving a brief glance at the historical context in which Kondakov's life unfolded, it is not difficult to imagine that, like many Russians, the "knot" that upset his life, thus having such a decisive influence on the fortune of his studies in the West, was the period of the Russian Revolution of 1917. From a celebrated and recognized professor, Kondakov was transformed into a refugee. From an important man capable of giving he found himself forced to ask: for protection, financial assistance, and finally, for a land of asylum. This was a radical transformation of his social status, a transformation that is not surprising given the historical situation, but which for us is the determining factor in analyzing the final phase of his life. New documents, from the archives

---

[6] In the West, besides Kleinbauer's aforementioned "Nikodim Pavlovich Kondakov" and Muratova's "Kondakov," the following works should also be taken into consideration: R. L. Nichols, "The Icon and the Machine in Russia's Religious Renaissance, 1900-1909" in *Christianity and the Arts in Russia*, ed. W. C. Brumfield and M. M. Velimrovic, Cambridge 1991, 131-144, and L. G. Kroushkova, "De Rossi, fondateur de l'archéologie chrétienne, et Kondakov, fondateur de l'histoire de l'art byzantin: deux traditions scientifiques" in *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae*, ed. N. Cambi and E. Martini, Vatican City 1998, 373-379. In regard to Russian works I will limit myself here to just a few reference points from a very prolific area of study: besides Lazarev's aforementioned *N. P. Kondakov* there is also Maslenicyn, S., "Akademik N. P. Kondakov" in *Iskusstvo* 7 (1981) 62-67; I. L. Kyzlasova, *Istorija izučenja vizantijskogo i drevnerusskogo iskusstva v Rossii. F. I. Buslaev, N. P. Kondakov: metodi, idei, teorii*, Moscow 1985; I. Belov, "N. P. Kondakov et ses recherches sur le Sinai" in *Bogoslovskie Trudy* 28 (1998) 262-271; O. Borodin, "Neizvestnaja stranica iz Žizni N. P. Kondakova" in VV 55 (1) (1994) 43-46; I. L. Kyzlasova, "Ot sostavitelja" in Kondakov, *Vospominanija i dumy* (2002) 9-16; I. L. Kyzlasova, *Mir Kondakova*.

[7] N. P. Kondakov, *Ikonografija Bogomateri*, vol. I-II, Moscow 1998-99; Idem, *Ikonografija Gospoda Boga i Spasa našego Iisusa Christa*, Moscow 2001; Idem, *Vospominanija i dumy*, Moscow 2002; Idem, *Pamjatniki christjanskogo iskusstva na Afone*, Moscow 2004; Idem, *Russkaja Ikona*, vol. I-IV, 2005; Idem, *Vizantijskie cerkvi i pamjatniki v Konstantinopole*, Moscow 2006.

[8] In writing *The Red Wheel*, Solzhenitsyn decided to focus on moments — days — that he defined as knots in history: moments that are brief but decisive in changing the course of history. Each section in that monumental work thus becomes a knot...

of Prague and Rome, allow us today to better understand what this change truly meant for Kondakov.

But let us proceed chronologically. It was the dawn of the twentieth century and Kondakov had reached the height of his fame. After many noteworthy texts he had begun publishing his mature works: the great monograph on the iconography of Christ and the first two volumes of his celebrated *Ikonografija Bogomateri* (The Iconography of the Mother of God). The academic, moreover, was working on the book that was to be the synthesis of years of study in Russia and the West, *Russkaja Ikona*, as well as the third and final volume of his *Ikonografija Bogomateri*.[9] Many honors, both within Russia and abroad, raised Kondakov to importance even at the level of cultural politics.[10] For example, he enthusiastically took part in the polemics regarding the mass-production of sacred images, declaring himself decidedly in favor of a renaissance of the hand-painted Russian icon.[11] Kondakov was continuing along this bent when the First World War broke out, throwing Russia into an ever-increasing turmoil. For Kondakov, however, the war mushroomed almost immediately from its preliminary events to those of February 1917 and the deeds of October of that same year, which followed, forcing him to leave St. Petersburg. The academic first fled to Odessa and then, after that city was taken by the Red Army, the seventy-five year old professor left Russia for Sofia, from where he departed for Prague, which he finally reached in late autumn of 1921.[12]

This was a fairly common trajectory in the years immediately after the Bolshevik regime came into power in Russia. Likewise, the conditions in which Kondakov found himself where not extraordinary.[13] Deprived of the great part of his possessions and having lost his personal archive, the elderly professor found himself forced to return to teaching — a situation that did not seem to weigh on him too heavily.[14] The situ-

---

[9] N. P. Kondakov, *Ikonografija Gospoda Boga i Spasa našego Iisusa Christa*, vol. I-II, St. Petersburg 1905; Idem, *Ikonografija Bogomateri*, vol. I-II, St. Petersburg 1914-15.

[10] Among other honors, Kondakov was decorated with the Cross of St. George and received into the Légion d'Honneur.

[11] N. P. Kondakov, *Sovremennoe položenie russkoj narodnoj ikonopisi*, St. Petersburg 1901.

[12] Vernadsky, "Nikodim Pavlovich Kondakov," 26.

[13] Prague became a particularly fertile land of asylum for Russian immigrants in the period between the two wars. On this see Chinyaeva, Elena, *Russian Outside Russia: The Émigré Community in Czechoslovakia, 1918-1938*, Munich 2001.

[14] In a request addressed to Pope Pius XI seeking assistance for Kondakov, Muñoz observed that the professor was in such straits as to need to teach in order to live, a difficult position at his age (Vatican Archive, Secretary of State, 1925, article 86, file 1, 16-17). On the other hand there is also the report sent to Rome from the apostolic nuncio to Prague,

ation regarding his texts to be published, however, was a different story. During his flight, Kondakov succeeded in carrying with him, at great personal cost, the volumes he was still working on. Deprived of the funds of the Imperial Academy that had financed his previous works, he attempted in vain to publish what he had been able to salvage during his flight. It is moving to read the letters that Gabriel Millet[15] addressed to Kondakov, whom he held in high esteem. Those letters bear witness to the various attempts that the French academic made to get *Russkaja Ikona*[16] published in France. The reality of the post-war period was harsh, however, and finding the funds for a publication of such imposing dimensions — the *Russkaja Ikona* was a planned four volume work while his *Ikonografija Bogomateri* at more than 400 pages and 300 illustrations — was an impossibility. Thus nothing came of Millet's endeavors.

With the help of another dear friend, the Roman Head of the Monuments and Fine Arts Service Antonio Muñoz,[17] Kondakov hoped to have the other of his manuscripts, the last volume of the *Ikonografija Bogomateri*, published. Things seemed to be going better this time. We learn from Vernadsky that the volume had been acquired by the Vatican.[18] Shortly after the sale of the manuscript, however, while he was working, Kondakov suddenly fell ill and passed away on 17 February 1925[19] at the age of 80. After his death, plans for publishing the Vatican manuscript evaporated and all trace of it was lost. His *Russian Icon* was published between 1928 and 1933 in Prague but had a minimal impact because of the low number printed — only 300 copies — and the choice to keep it in Russian. The economic crisis made diffusion of the text even more diffi-

---

Francesco Marmaggi, according to which Kondakov told him that he was not lacking anything (Vatican Archive, Secretary of State, 1925, article 86, file 1, 18-19). This fact is confirmed by Elena Chinyaeva — *Russian Outside Russia*, 60 — who mentions a personal stipend received by Kondakov from T. G. Masaryk himself, Czechoslovakia's first president. In any case, Kondakov's economic situation was definitely not affluent and the addition of a teaching stipend must certainly have been useful.

[15] On Millet's life and bibliography see, for example, S. Wormell, "Millet, Gabriel" in *Dictionary of Art*, ed. J. Turner, vol. 21, 610.

[16] Millet's correspondence is preserved in the National Archives in Prague (Památník Národního Písemnictví, č. Přír: 165/42, 28 ll.).

[17] The works of Calogero Bellanca are important for information on Muñoz, particularly *Antonio Muñoz: La politica di tutela dei monumenti di Roma durante il Governatorato*, Rome 2003.

[18] Vernadsky, "Nikodim Pavlovich Kondakov," 25.

[19] Ibid., 30.

cult.[20] From that moment, Kondakov was progressively forgotten in the West. Even in Russia his fame vanished in the climate of Stalin's persecutions, which did not spare even art historians.[21]

We have to wait until the early 1980's to see a resurgence of interest in Kondakov's works in Russia, but since then his fame has continually grown, above all from the second half of the 1990's. In the West, we are still waiting for this important academic to be given consideration.[22]

The rediscovery of the Kondakovian manuscript came about thanks to some specific guidance and the crucial assistance of a few persons.

An interesting point regarding the sale of the *Ikonografija Bogomateri* to the Vatican that came about thanks to the intervention of Muñoz[23] was unearthed in the Prague archives. From documents contained in the Vatican's Secret Archives, it came to be known that Muñoz had requested two private audiences with Pope Pius XI, kindling in him an interest in Kondakov's work.[24] The acquisition of the volume was accomplished thanks to the involvement of the apostolic nuncio in Czechoslovakia, Francesco Marmaggi, at the end of 1924. The text most likely arrived in Rome in March of 1925.[25] At this point, traces of the manuscript are lost and I would not have been able to continue my inquiry if it had not been for the help given me by his Eminence Raffaele Cardinal Farina. Thanks to his Eminence's kind interest I was able to ascertain that the Kondakovian manuscript was given to the Pontifical Oriental Institute (PIO) in January of 1926 for translation and publication in French.[26] The publication never took place but the manuscript did reach the PIO.

With the invaluable help of the Jesuit fathers, particularly the rector of the Pontifical Oriental Institute, Cyril Vasil, professor Richard Čemus, and professor Vincenzo Poggi, I was able to recover the French transla-

---

[20] Kondakov's *Russkaja Ikona*, vol. I-IV, Prague 1928-1933 (a brief summary in French is given at the end of each of the two texts — vol. I, 182-192; vol. II, 383-392) in its complete form is practically absent from the great European libraries and even in its abridged English version is very rare (on that see footnote 4).

[21] On the fate of academics in the first years of the Soviet empire, see in particular the text of I. L. Kyzlasova, *Istorija otečestvennoj nauki ob iskusstve Vizantii i Drevnej Rusi: 1920-1930 gody: po materialam archivov*, Moscow 2000.

[22] On the current state of debate regarding Kondakov see footnote 6.

[23] Památník Národního Písemnictví, č. Přír: 165/42, 15 ll.

[24] Vatican Archive, Secretary of State, 1925, article 86, file 1, 16-17. At the end of the correspondence with Muñoz we find a marginal note hand-written by the pontiff himself, a sign of his great interest in Kondakov's work.

[25] Archive of the Apostolic Nuncio in Prague, article 45, file 20 (*olim* position 195), 16-40; Vatican Archive Secretary of State, 1925, article 86, file 1, 18-40.

[26] G. Mercati, *Carteggi del card. Giovanni Mercati*, introduction, catalog, and table of contents edited by P. Vian, Vatican City 2003, 365, n. 5282, f. 8534r.

tion. After further research in the archives of the *Russicum*, the Muñoz Collection, and the Toesca Library, the original Russian still remains lost.[27] The complete French translation, however, allows us to return to the study of a text that has been missing for over eighty years.[28]

The recovered manuscript, the third volume of the series dedicated to the Mother of God — the first two volumes of which were published in St. Petersburg in 1914 and 1915 — was written, according to statements by Kondakov himself, during the same period that the first two volumes were compiled.[29] The bibliography, however, leads us to believe that the manuscript was updated, at least in part, after 1922 and it is likely that this was done in 1924 before it was sent to Rome.[30] The first two volumes were dedicated, respectively, to the iconography of the Mother of God in the West and East between the third and the ninth centuries and to the *Theotokos* of medieval Byzantium. The third, as Vernadsky indicated, treats the iconography of the Madonna in Italian art between the end of the Middle Ages and the Renaissance. This was a subject touched upon by Kondakov in his first work on Marian iconography in 1911, wherein he already detailed his idea of viewing the paintings of the Italian Renaissance in relation to the paintings of Russian and Greek icons.[31]

The text will be published — in collaboration with the Pontifical Oriental Institute, Lipa Publishing, and the Cardinal Špidlík Center for Ecumenical Understanding at Sacred Heart University, Connecticut, USA — in December of 2008. This publication holds great interest for presenting Kondakov and his method as well as for giving a very special insight which has been completely neglected by the history of studies on the late Middle Ages and the Italian Renaissance.[32] It will add a further page to the complex and controversial relationship between the Italian Renaissance and the Russian intellectuals of the "Silver Age".[33]

More specific considerations and all comments which the text will generate are thus put off until it is published. In expectation I will limit

---

[27] The Muñoz Archive consulted is at Palazzo Braschi at Rome while the Toesca Library was kindly searched for me by Ilaria Toesca whom I thank profusely.

[28] Kondakov manuscript, Pontifical Oriental Institute Archive, unnumbered.

[29] Vatican Archive, Secretary of State, 1925, article 86, file 1, 20-21.

[30] In particular, Kondakov cites the text of G. Fogolari, "Le tavolette votive della Madonna dei Miracoli di Lonigo," in *Dedalo* 2 (1922).

[31] Kondakov, Nikodim Pavlovich, *Ikonografija Bogomateri: svjazy grečeskoj i russkoj ikonopisi s ital'janskoju živopis'ju rannjago vozroždenija*, St. Petersburg 1911.

[32] On the methodology of Kondakov's approach see Kyzlasova, *Istorija izučenie*.

[33] On the Russian "Silver Age" see the introduction and corresponding bibliography in Catherine Evtuhov, *The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy, 1890-1920*, Cornell University 1997 as well as Vera Shevzov, *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution*, Oxford University Press 2004.

myself in recalling the judgment expressed by Pietro Toesca in 1930, probably the last person to have read the manuscript. Toesca believed Kondakov's contribution, a man educated in Byzantine culture and mentality, to be essential to understanding Italy in the thirteenth century.[34] Considering Kondakov's limitations and substantial distance from the critical questions of the late Italian Renaissance, Toesca nevertheless highly praised his intelligence: "From what I have been able to observe by glancing through Kondakov's powerful manuscript, even given the difficulty of his topic, the author's genius is demonstrated many times."

Art History Section
L'Anthropole
UNIL
CH-1018 Lausanne

Ivan Foletti

[34] Letter from Pietro Toesca, 31 March 1930, Pontifical Oriental Institute, unnumbered. The letter was written in response to a request (perhaps made by Michel d'Herbigny, then-rector of the PIO) to evaluate the interest in the publication of the translated manuscript.

Vincenzo Poggi, S.I.

L'Autobiografia di Jean-François-Joseph Charon, a cura di Giuseppe Maria Croce[1]

Un esplicito richiamo all'autobiografia di Jean-François-Joseph Charon (alias Korolevskij) risale a un breve estratto sulla fondazione del Pontificio Istituto Orientale. Lo pubblica P. Alphonse Raes S.J., già Rettore dell'Istituto, in *Orientalia Christiana Periodica*, l'anno cinquantenario dalla fondazione, 1967, pp. 5-46.

L'estratto proviene dall'autobiografia incompleta di Korolevskij, che Padre Raes, Prefetto della Biblioteca Vaticana, colloca per disposizione del papa Paolo VI, nel reparto manoscritti della Vaticana (I, LV. NB: D'ora in poi, cito testi originali, in maggioranza francesi ma anche italiani, dal lavoro di Croce, con il numero romano del tomo e il numero arabo delle pagine). Il testo dattilografato dall'Autore, era suddiviso in cinque codici: *Vat Lat.* 14627, 14628, 14629, 14630, 14631, oggi 15192, 1593, 1594, 1595, 1596. Il titolo *Kniga Bytija Moego*, "Libro della mia vita", era quello che il vescovo di Cighirin, Porphyrij Ouspenskij applica alla raccolta dei suoi diari e delle sue memorie, come Korolevskij menziona nelle prime righe della sua *Préface* (I, 1).

Nella narrazione autobiografica di Korolevskij, risalta la capacità singolare, non solo di scrivere in un francese incisivo e chiaro i moti del suo animo, ma anche di scrutare fino in fondo le doti o le pecche dei personaggi che figurano sulla scena della sua vita. Ne ha coscienza lui stesso quando scrive: "À moments perdus ... j'ai commencé à rédiger le récit de mes aventures" (III, 173). Korolevskij stima quelle vicende esistenziali, "matière d'un récit dramatique ... ce sera un travail littéraire" (III, 175). Si veda il capitolo sul rapporto dell'A. con i suoi genitori, buono con il padre, che non ostante il suo positivismo areligioso, rispetta il figlio, lasciandolo scegliere la sua strada. Difficile invece il dialogo con la madre, la quale, benché cattolica devota, osteggia in vari modi la scelta che le

[1] Cyrille Korolevski, *Kniga Bytija Moego* (Le livre de ma vie) *Mémoires autobiographiques*, texte établi et annoté par Giuseppe Maria Croce, Tome I (1878-1908) (= Collectanea Archivi Vaticani, 45) Cité du Vatican, Archives Secrètes Vaticanes 2007, pp. LX + 346; Tome II (1908-1919) 2007, pp. X + 772; Tome III, Documents (1900-1926) 2007, pp. CXI + 1276; Tome IV, Documents (1927-1964) 2007, pp. XXV + 1275-2305; Tome V, Bibliographie, tables et index, 2007, pp. XVI + 640.

OCP 74 (2008) 503-518

sottrae il figlio. Per impedire una separazione che non capisce, la madre interpone l'intervento di ecclesiastici, per distogliere il figlio dai suoi progetti. Korolevskij rivela nella sua autobiografia il talento di rivivere nel capitolo ventesimo, l'ultimo da lui redatto, la trama che lui stesso definisce da "romanzo poliziesco". Accusato di spionaggio a favore del nemico, davanti a un tribunale militare francese, l'accusato riesce a malapena a giustificare le stranezze della sua personalità, le imprudenze nell'esporsi a sospetti, intrattenendo relazioni epistolari con un diplomatico di potenza nemica, familiare del metropolita cattolico di Leopoli, André Szeptyckyj. Ma, nello stesso tempo, Korolevskij ha sorprendente successo nel genere "suspense", facendo trattenere il fiato a chi legge, fino al dipanarsi risolutivo della penosa vicenda.

Bisognava assolutamente editare quel prezioso testo autobiografico, sia pure incompiuto. Vittorio Peri, da me interrogato in proposito, era d'accordo. Del resto, Étienne Fouilloux, Autore della *Préface* di quest'opera di Croce, venuto a Roma a documentarsi per il suo *Les catholiques et l'unité chrétenne*, ebbe da Raes il suggerimento di consultare i codici dell'autobiografia di Korolevskij. Bastò una lettura, per esprimersi, senza dubitare, in favore della pubblicazione: "D'emblée, en lisant son autobiographie et en regrettant qu'elle soit incomplète, j'ai dit au P. Raes qu'elle méritait publication" (I, XIII).

Edizione commentata e arricchimento contestuale

Finalmente il progetto di editare l'incompiuta autobiografia di Korolevskij è stato realizzato magistralmente, oltre ogni aspettativa. Mons. Giuseppe Maria Croce non si è accontentato della edizione, ma l'ha introdotta, commentata e arricchita di documenti, specialmente epistolari, in un'opera monumentale, anch'essa di cinque volumi, come i cinque codici vaticani che ne contengono il testo originale. Croce ha edito e commentato nei suoi due primi volumi (I, II) il testo redatto da Korolevskij. Il III e il IV volume contengono documenti, sia scritti da Korolevskij che da suoi corrispondenti. Il quinto volume ha vari indici, che rendono il tutto facilmente fruibile, come una specie di enciclopedia dell'Oriente Cristiano nella prima metà del secolo ventesimo.

Ho ricordato che la redazione di Korolevskij si ferma al capitolo ventesimo. Croce pubblica anche il piano del resto dell'autobiografia, che Korolevskij progettava di continuare. Ha smesso di scrivere dopo quello che chiama il suo *roman policier* dal titolo, "La première guerre modiale. Espion autrichien et agitateur bolchevik. Six mois dans les prisons françaises. Retour à Rome. 1914-1919". Ha previsto i titoli di altri ventuno capitoli a cominciare con il felice ritorno a Roma, una volta assolto dal

tribunale militare e dopo l'amara esperienza in Francia al termine della prima guerra mondiale. Croce ritrova i titoli dei capitoli, previsti e non redatti, negli archivi del monastero di Chevetogne e li segue come traccia-guida per accompagnare in qualche modo il seguito della vita, illustrandolo di lettere di Korolevskij o di suoi corrispondenti. Questa seconda metà non redatta da lui, della biografia di Korolevskij, comprende tappe importanti, come l'impiego di Korolevskij alla Biblioteca Apostolica Vaticana; i sei anni di vita della rivista *Stoudion,* da lui creata e redatta. Riguarda i tempi del gesuita Michel d'Herbigny, preside dal 1922, rettore dal 1926 del Pontificio Istituto Orientale, nonché presidente della Commissione pro Russia nata il 20 giugno 1925. D'Herbigny gode della piena fiducia di Pio XI che, nel 1926 lo fa consacrare segretamente vescovo da Eugenio Pacelli, Nunzio a Berlino, durante la tappa di un viaggio in Russia. D'Herbigny dovrebbe ricostituire segretamente la gerarchia cattolica in Russia, ormai quasi estinta. Ma, quello stesso 1926, d'Herbigny è espulso dalla Russia. Nel 1931 incomincia il suo declino presso Pio XI. Scomparirà totalmente dalla scena pubblica nel 1937, dopo aver rinunciato a qualsiasi esercizio delle sue facoltà episcopali. Korolevskij non dubita delle doti di d'Herbigny e gli riconosce il merito di aver dato impulso all'Istituto Orientale che prima di lui tardava a decollare. Ma non è convinto delle ragioni addotte comunemente per la caduta irreversibile del gesuita, come constaterà in seguito. Negli anni 1923-1924 si erano svolti i viaggi di Korolevskij e di Eugène Tisserant attraverso l'Oriente, la Bulgaria e la Romania. Ambedue acquistano manoscritti e stampati per la Biblioteca Vaticana e la Biblioteca del PIO, per incarico di Pio XI che era stato per anni bibliotecario, prefetto delle Biblioteche Ambrosiana e Vaticana. Pio XI ricorda come il suo predecessore sulla cattedra di S. Ambrogio, il cardinale Federico Borromeo, aveva fatto comprare numerosi manoscritti greci per arricchire la Biblioteca Ambrosiana da lui fondata nel 1607 (III, 763). Il Preside del Pontificio Istituto Orientale, d'Herbigny, messo al corrente, suggerisce al Santo Padre di far comprare libri anche per la biblioteca del nascente Pontificio Istituto Orientale, ancora molto sprovvista (III, 764). Alla fine del laborioso pellegrinaggio librario, Korolevskij scrive: "Il Pontificio Istituto Orientale è ormai in possesso di tutte le opere di teologia, storia ecclesiastica, diritto canonico e liturgia che si sono potute trovare e credo che siamo arrivati a quasi tutto l'essenziale... Sono state prese anche tutte quelle opere di storia civile, geografia e gli atti accademici che possono illustrare la conoscenza dell'Oriente ecclesiastico" (III, 738). Altro evento previsto per il seguito dell'autobiografia, è la celebrazione del sedicesimo centenario di Nicea nel 1925. Nel 1927 esce lo scritto di Korolevskij sull'uniatismo. Quell'anno il metropolita André Szeptyckyj, che ha ricevuto Korolevskij sotto la sua giurisdizione ecclesiastica, da quella del Pa-

triarca di Antiochia dei Melchiti, viaggia in incognito attraverso la Russia. Alla fine degli anni venti, Korolevskij progetta senza successo un convitto per studenti Romeni. Passa dal 7 ottobre 1929 alla dipendenza diretta della Congregazione Orientale. Partecipa negli anni 1930-1935 alla elaborazione del Codice canonico orientale. Scrive infatti nel 1929: "Autre grande nouvelle... La Commission de recherche des sources du droit canonique oriental est constituée et aussi la Commission de codification.. Je fais partie de l'une et de l'autre. Depuis le premier octobre je ne fais plus partie de la [Bibliothèque] Vaticane sinon de nom; je suis par ordre du Pape détaché complètement et mis à la dispositon de la Congrégation Orientale pour tous les travaux qu'elle voudra me confier" (IV, 1586-1587). Lo stesso Korolevskij è cosciente della competenza acquisita durante il suo lungo curriculum di preparazione e di specializzazione. "Non avrei mai immaginato — scrive a Tisserant il 20 agosto 1942 — che la conoscenza personale dell'Oriente asiatico, slavo e rumeno, — poiché sono andato ben quattro volte in Romania nel 1906, nel 1909, nel 1923 e nel 1924 — la conoscenza approfondita dell'archivio di Propaganda, allora ben rara al di fuori degli ufficiali della medesima, le ricerche effettuate attraverso i vari fondi dell'Archivio Vaticano e 12 anni di permanenza alla Biblioteca Vaticana, occupato a classificare e catalogare i fondi slavi e orientali degli stampati, non fossero che una preparazione al compito che dovevo svolgere dopo, sia nella Commissione di preparazione al Codice Canonico orientale, come Consultore, sia finalmente come membro della Commissione liturgica orientale" (IV, 1901).

Korolevskij si interessa del monastero orientale di Grottaferrata sotto l'archimandrita Isidoro Croce. Traccia la storia dei primi venti anni (1929-1949) del Pontificio Collegio Russo. Collabora alle edizioni liturgiche orientali della Congregazione. Partecipa alla riforma del rito ruteno. Lungo tutta la seconda guerra mondiale (1939-1944) Korolevskij resta a Roma. Segue però le sorti del monastero benedettino fondato ad Amay-sur-Meuse da Lambert Beauduin, poi trasferito a Chevetogne nel 1939. Korolevskij collabora alle edizioni liturgiche slave. Dall'inizio degli anni venti Korolevskij è legato da fraterna amicizia con l'ecclesiastico orienta lista Eugène Tisserant che diviene cardinale Segretario della Congregazione della Chiesa Orientale. "Avec la nomination du cardinal Tisserant tout a changé. Il sait le russe et le slave, et connaît assez le rite pour avoir obtenu du Pape le privilège de pouvoir réciter son office privé soit en grec, soit en slave, soit en arabe, soit dans un rite différent du byzantin. Jamais on n'a vu chose pareille, mais vous voyez tout de suite quel secours cela est pour nous. Et cela il le fait" (IV, 1828). Il sottotitolo del penultimo capitolo contempla la prospettiva orientale di Pio XII. L'ultimo capitolo descrive un certo decadimento fisico di Korolevskij, con problemi vascolari e difficoltà di deambulazione, per altro rassere-

nato dal soggiorno al Russicum, che gli permette di riprendersi e lavorare ancora e dalla fiducia in chi avrebbe conservato la sua personale biblioteca e i suoi scritti.

Giudice severo?

Dai suoi scritti e dai documenti editi da Croce, Korolevskij manifesta una certa propensione a giudicare. Raccontando l'incontro con un diplomatico pontificio, scrive: "Le nonce... d'une conversation absolument nulle mais très intéressant comme étude de psychologie romaine" (III, 759). Neppure i Papi sono risparmiati. Scrive infatti di Pio XI e di Benedetto XV. "Le Pape [Pie XI] attend. Tout de même, quand il a étudié une question et s'est décidé, il est terriblement tenace. Je préfère cela à Benoît XV, l'impulsif, qui après avoir fondé Institut et Congrégation, s'être laissé gruger de quelques millions, voyant que les Patriarches de l'Orient ne se précipitent pas à ses genoux, regretta ce qu'il avait fait et voulait presque tout supprimer" (III, 1142).

Korolevskij è impietoso con il cardinale Niccolò Marini, Segretario della nuova Congregazione per la Chiesa Orientale. "Il faut espérer que le successeur de Marini ne sera pas un homme totalement incompétent et un brouillon" (III, 230). "Il n'a aucune autorité ni influence auprès des autres cardinaux" (III, 244). "Personne ne peut plus supporter le cardinal Marini" (III, 257). Chiama il cardinale Giovanni Tacci, succeduto al Marini, Deduška, che in russo significa nonno (III, 1214). Coglie la rivalità fra Tacci e Luigi Sincero, nel senso che non c'è posto per ambedue. "Tacci veut revenir sur l'eau et Sincero dit carrément ou lui, ou moi — Monseigneur Isaïe, malgré sa sainteté et Giobbe, autre saint mais moule et minchione": (IV, 1281). "La Congrégation Orientale avec son double Cardinal, [Tacci e Sincero] son assesseur saint [il vescovo Isaia Papadopoulos], son substitut [Mons Giobbe] à l'esprit étroit et peu intelligent, continue à être dans le gâchis le plus complet" (IV, 1291). "Se la Congregazione non dormisse ancora come ha dormito sotto Tacci e Marini, già ci sarebbe un altro vescovo [per i 50.000 Ruteni in Brasile e in Argentina] che il Metropolita [Szeptyckyj] ha chiesto dopo la sua visita, ma dormono" (III, 1242-1243). "Finalmente il cardinale Tacci ha dato le dimissioni e il cardinal Sincero ha preso il suo posto" (IV, 1307). Korolevskij stima Sincero, come risulta da lettera del 13 gennaio 1929 all'esarca dei cattolici di Atene, Georges Calavassy. "Abbiamo guadagnato enormemente colla venuta alla Congregazione del cardinale Sincero. È un ottimo amministratore e un grande lavoratore. Finalmente non siamo più ai tempi di Marini il confusionario, o di Tacci l'indolente..." (IV, 1508). Korolevskij definisce con ironia l'arcivescovo latino di Atene, Louis Petit, "Un

érudit égaré sur une chaire épiscopale" (III, 421). Stima il Padre Bianco Antoine Delpuch, "manitou caché" (III, 148), ispiratore dell'Istituto Orientale, "cet Institut dont vous êtes l'inspirateur et le fondateur" (III, 898). Soltanto dopo le sventure francesi che suggeriscono a Korolevskij di cambiare nazionalità, (senza riuscirci però) il francese Delpuch ne rimane scandalizzato e l'amicizia si raffredda. "Le bon Père Delpuch partage le mépris de tous ses compatriotes pour tout ce qui est italien, et il n'a jamais digéré que j'ai demandé la nationalité italienne. Déjà pendant la guerre il me fatiguait de ses exhortatons patriotiques qui tombaient sur un champ bien peu préparé à le recevoir. Nous ne nous voyons plus du tout. C'est dommage, mais c'est ainsi" (Lettera di Korolevskij a Zimmermann, del 19 nov 1932, IV, 1710-1711).

Poligrafo

Korolevskij è un poligrafo consapevole delle sue doti scrittorie. Riferisce lui stesso quanto gli dice il vescovo greco, assessore della Congregazione, Isaïe Papadopoulos: "Lei deve scrivere il racconto di tutto quello che ha visto. Scrive con facilità — avrebbe potuto aggiungere, con soverchia facilità e non sa mai limitarsi" (III, 761). Quanti appunti ha redatto e ha tramandato, frutto di solerte ricerca negli archivi, rendendo conto con esattezza di quanto ha trovato, scoperto, letto e meditato. Quanti *Vota* ha redatto per la Congregazione Orientale o per altre istituzioni vaticane. Quanti canoni ha rintracciato per la codificazione del diritto orientale, quante lettere ha scritto, quanti rapporti ha steso dei suoi viaggi alla ricerca di libri e manoscritti per le biblioteche del Papa. Ha prodotto studi storici come quelli del Patriarcato di Antiochia, pubblicati dapprima in articoli di rivista e poi in due volumi in francese stampati a Roma. Negli ultimi anni i Melchiti degli Stati Uniti li hanno tradotti in inglese in 4 tomi[2]. Questa recente traduzione inglese ha nel primo volume un profilo biografico di Korolevskij e una bibliografia. Korolevskij ha scritto saggi sull'uniatismo, sull'adattamento a un rito orientale e sul passaggio definitivo in età ancora giovanile al nuovo rito. Ha affrontato il tema dell'uso della lingua viva nella liturgia. Il suo *Liturgie en langue vivante*,

---

[2] Cyril Charon (Korolevskij), *History of the Melkite Patriarchates (Alexandria, Antioch, Jerusalem) from the Sixth Century Schism Until the Present (1910)* translated by John Collorafi and Bishop Nicholas Samra, Edited by Bishop Nicholas Samra by Eastern Publications, PO Box 146, Fairfax, Va 22030: vol. I, *Pre-Modern Period (869-1833)*, 1998, pp. 208; vol. II, *Modern Period*, 1999, pp. 420; vol. III - Part I. *Institutions, Liturgy, Hierarchy and Statistics*, 2000, pp. 400; vol. III – Part 2. *Canon Law, Present Organisation and Chronological Lists*, 2001, pp. 432. Cfr recensioni in OCP (1998) 484-485; (1999) 490-492; (2001) 483-486.

uscito in francese nel 1955, è tradotto in inglese nel 1957 e in tedesco nel 1958. Ha curato edizioni liturgiche orientali e ha collaborato a edizioni bibliche in paleoslavo da inviare in Russia.

Autoritratto

Da quando, giovanetto, Jean François-Joseph Charon si è innamorato dell'Oriente Cristiano, è rimasto sempre fedele a quel primo amore e lo ha espresso nei suoi scritti. Più tardi, quando scoprirà la Russia, darà a se stesso un altro nome e un altro cognome al posto dei nomi di battesimo e del cognome di famiglia Charon, divenendo per sé e per gli altri Cyrille Korolevskij. E se non ha mai rinnegato questo suo "orientamento", nonostante i motteggi dei compagni di seminario a Saint-Sulpice, o il rischio di morire di malaria nel Vicino Oriente, Korolevskij non viene mai a patti con la strategia della "reductio" dell'Oriente nei confronti di Roma. "Rome est une terre stérile ... on y émet beaucoup d'idées, mais rien ne se réalise" (III, 205). Ha forgiato la nuova parola di uniatismo, per condannare quanto attenta all'identità del Cristianesimo orientale. Accusa gli Assunzionisti di "faire passer le point de vue catholique sous l'étiquette française" (III, 1145). Neppure i Padri Bianchi sono innocenti. "Dans le mouvement vers l'uniatisme et la latinisation, une part de responsabilité revient au Séminaire de Ste-Anne" (III, 1155). Se uno ama l'Oriente, deve abbracciarlo nella sua genuinità, senza forzarlo ad alcuna forma di latinizzazione. "Ho avuto un torto nella mia vita: quello di aver concepito un amore troppo vivo per voi altri [orientali]. Guai a me se non faccio per voi tutto quello che posso, ne dovrei rendere conto al Signore, ma preferisco farlo con amore piuttosto che per dovere" (III, 1244). Una approvazione del suo fervido amore per l'Oriente gli giunge dal nunzio Roncalli. "A parte qualche piccola riserva ... sottoscrivo tutto a due mani e trovo che tutto è ben detto in pondere et mensura e che queste idee dovrebbero essere sempre più volgarizzate. Ma ... piacemi ancora una volta riconoscere l'immenso vantaggio che sono destinati a recare alla causa dell'unione gli studi di cui ella, reverendissimo Padre, continua a dare saggio, tanto nella rivista *Stoudion* come in altre pubblicazioni ... in cui erudizione sicura e senso pratico eminenti si congiungono ad un fervido amore verso la Chiesa Orientale" (IV, 1346).

I tre stadi

Verso la fine della vita, in una lettera del 20 settembre 1949, Korolevskij dà una sintesi del suo pensiero circa l'atteggiamento da tenere nei confronti dell'Oriente Cristiano.

"Il y a une considération importante qu'il ne faut pas perdre de vue ... Rappelez-vous mes précédentes publications dans la *Revue Apologétique* et dans l'*Irénikon*... La première a près de 25 ans et la seconde 15. Depuis ce temps mes idées n'ont cessé de fermenter sur ce sujet, et maintenant je crois possibile d'exposer la théorie dans toute son ampleur... Je distingue trois stades. Le premier c'est la simple adaptation: ceux qui s'occupent de l'apostolat oriental ... doivent, tout en conservant leur rite, s'adapter au rite oriental... Ils ne feront rien qu'il lui soit contraire et prendront part à ses cérémonies et à ses observances dans la mesure où cela sera absolument indispensabile. Ce doit être le cas de tous les Frères, de toutes les Sœurs, des religieux latins prêtres qui ne sont pas appliqués à des œuvres qui requièrent absolument la pratique personnelle du rite oriental, comme l'enseignement, par exemple.

Le deuxième stade est l'assimilation. C'est exactement ce qui se pratique au Collège Grec avec plus ou moins de bonheur. Sauf pour des cas individuels et jamais pour des exercices communs, on ne connaît que le rite oriental, que la discipline orientale. Ceux qui pratiquent cette assimilation ne passent pas au rite oriental... Mais en dehors de cela se comportent en tout comme s'ils étaient orientaux. Ils ne célèbrent publiquement qu'en rite oriental, se plient entièrement à la discipline orientale, et de la mentalité orientale, de la manière orientale de concevoir les choses, ils en prennent ce qu'ils peuvent ou ce qui leur est strictement nécessaire....

Le troisième stade est le passage proprement dit au rite oriental. De sa nature il doit être radical et perpétuel, tout comme le sacerdoce et la profession religieuse, car on ne fait bien que ce que l'on fait complètement. Mais ce passage ne se borne pas, comme le croyait encore Mgr d'Herbigny et comme le croient encore nos bons monsignori romains, à célébrer toujours dans un rite différent. Il comporte un changement complete et radical de mentalité, et pour cela ne peut s'effectuer sous peine d'insuccès que dans la jeunesse; plus on le fera jeune mieux cela vaudra. Ce n'est pas à quarante ou cinquante ans que l'on change de mentalité, quand bien même on changerait de liturgie" (IV, 2127-2129).

Irriducibile?

Korolevskij è uno che parte, lancia in resta, contro avversari. Ma sa anche cambiare parere. All'epoca della fondazione del Russicum aveva avuto atteggiamenti polemici e ostili. Accusava il Russicum di uniatisme e di compromessi gesuitici introducendo il culto al Sacro Cuore e la devozione a Teresa del Bambino Gesù. "Le cœur n'est après tout qu'un organe destiné à la propulsion du sang. Il faut qu'une main ferme sache au

besoin en comprimer les battements ... C'est une des raisons pour lesquelles je n'aime pas la dévotion mièvre à la petite Thérèse.. Et dire que le Russicum va lui être dédié! Et penser que l'on va répétant que "le Pape le veut". Il le veut parce que Mgr d'Herbigny — dont je ne conteste ni les talents, ni la valeur, ni le zèle, ni l'activité — le lui fait vouloir" (IV, 1450). "Du Russicum pas des nouvelles. Je ne frequente guère la piazza S. Maria Maggiore. Les Jésuites ont le défaut de vouloir diriger les gens sans leur dire où ils les mènent et en attendant de se servir d'eux amplement. Or, j'aime bien à savoir où je vais. Où allons-nous avec eux? Au latinisme? Je ne crois pas. À l'uniatisme ruthène? J'en ai peur. À l'orientalisme intégral, mais catholique? Ils n'en sont pas ancore là, parce que jésuites, ils n'y viendront jamais, ou ce sera le plus grand miracle de St Ignace" (IV, 1452). "D'Herbigny a dit que l'église St-Antoine deviendra l'église officielle des Russes à Rome. Sottise: jamais les Russes n'iront chez les jésuites, surtout si Javorka et Sakac [ambedue gesuiti] y implantent l'uniatisme rupture de ban complète" (IV, 1494). "Il est regrettable que Mgr d'Herbigny soit aussi maladroit. J'ai été indigné de l'inauguration du Russicum, complètement latine. Comme si on avait fait exprès de montrer quelle petite place tient l'Orient à Rome... Tout cela, d'autres maladresses encore, m'ont rangé définitivement parmi les adversaires, non de la personne de Mgr d'Herbigny, mais de sa politique. Je ne puis plus avoir confiance en lui" (IV, 1512). "Il a cherché par tous les moyens à obtenir de moi une confiance absolue à ses directions, mais je tiens essentiellement à savoir où on me fait poser le pied... Il faut introduire.. en Orient et notamment en Russie, le Sacré-Cœur ... la petite Thérèse ... la bénédiction du St-Sacrement, les litanies etc. Jamais je me laisserai entraîner à une pareille déviation. Si le système ruthène est l'idéal de Mgr d'Herbigny et des jésuites, ou du moins d'une partie d'entre eux, je le regrette, mais jamais ils ne m'auront avec eux" (IV, 1513). "Mgr d'Herbigny ferait beaucoup mieux de s'occuper uniquement de son Institut, il n'y en a pas trop pour un seul homme, et de ne pas se mêler de ce qui ne le regarde pas. Il se fait beaucoup d'ennemis. Comme il fallait s'y attendre, ses ennemis font table rase même de ses mérites, qui sont très grands. Un jour, il tombera. Maintenant, on le flatte. J'aime mieux ne pas le flatter et être un jour peut-être le seul qui le défendra" (IV, 1517). "Les Jésuites ont d'énormes qualités, ils ont aussi un exclusivisme révoltant. Je pourrais me briser: je ne plierai pas sous leur joug. Ils ne sont pas toute l'Église" (IV, 1518).

Eppure, lo stesso Korolevskij, così severo e intransigente con il Russicum, e con la chiesa di S. Antonio, tributa lodi al gesuita slovacco Vendelin Javorka, primo Rettore del Russicum e parla in tutt'altri termini del *sobor* russo che sta divenendo la chiesa dove Javorka officia come un pope mai uscito dalla santa Russia. "Je vous avoue que je reste aba-

sourdi en voyant le Père Javorka célébrer comme un pope qui n'est jamais sorti de la sainte Russie. Pas un seul uniatisme, ni un seul latinisme. Décidément les jésuites s'y mettent. La plus belle église orientale de Rome, et elle reste ouverte la plus grande partie de la journée, est certainement le *sobor* russe. Et quelle amplitude de dimensions! Dans le sanctuaire quarante célébrants seraient à leur aise. Chaque vendredi, on a introduit l'acathiste du "doux Jésus" qui se joint aux vêpres, n'existe pas en grec, mais existe en slave et est très beau. C'est le Sacré Cœur sans le Sacré Cœur. Et c'est parfait... Je vous le dis, je n'en reviens pas, et ne manque pas un office" (IV, 1712). Più tardi sarà addirittura benevolo. "Mgr [d'Herbigny] lui-même a changé et son Russicum n'est pas du tout uniate" (IV, 1749). "À la fin nous étions beaucoup rapprochés. Et puis les mérites de Mgr [d'Herbigny] sont considérables" (IV, 1749).

Quando si fanno sentire gli acciacchi e il camminare diviene faticoso, Korolevskij si domanda se debba ritirarsi in luogo ospitale. Tra le varie ipotesi, quella di trasferirsi al Russicum è la preferita. Lo scrive al cardinale Tissserant il 31 dicembre 1943."Il n'y a que quatre Collèges susceptibles d'être contemplés. Le Roumain, le Ruthène, le Grec et le Russicum. Il n'y a que le Russicum qui soit fait pour moi, et il l'est en plein! Suis-je fait pour lui? Le sentiment est-il réciproque? ... Mgr l'Assesseur (Mgr Arata) m'avait dit par téléphone que "non era un ambiente così familiare": mais pour moi c'est la famille, c'est le pays, c'est mon rite et mon milieu! Bonne bibliothèque, à ma disposition celle de l'Institut Oriental, que j'ai contribué à former, centre de nos travaux! ... Enfin voyez Éminence: je répète que je ne m'adresse pas officiellement au Cardinal Secrétaire de l'Orientale, mais à un vieil ami personnel de trente ans" (IV, 1953-1954). Due giorni dopo l'assessore Mgr Arata scrive al vicerettore del Russicum Francisco Echarry S.J. perché accolga in comunità il Padre Korolevskij (IV, 1959). Il 7 aprile 1945, Korolevskij scrive al Rettore del Russicum, Philippe de Régis, allora in Francia: "J'étais très épuisé et en proie à un pessimisme du dernier noir. Maintenant, grâces à Dieu, je suis complètement remis au moins de ce chef, quoique un peu handicapé pour ma jambe malate. Le 17 octobre [1944] devait avoir lieu à la Grégorienne, une conférence ... que je désirais entendre. Mais pourrais-je aller jusque là? Je fis l'expérience, et à ma grande surprise je constatai que je marchais plus facilement et sans douleur. L'amélioration continuait graduellement ... j'étais guéri" (IV, 1983-1984).

Korolevskij è "passionale", come rispecchiano coerentemente i suoi *Vota*. Lo riconosce lui stesso. Scrive infatti all'assessore Arata il I° settembre 1942. "Mi ricordo che, dopo aver letto il mio *Voto* sulla riforma del rito dei Ruteni, uno di quelli che ho maggiormente curati, qualche Eminentissimo ebbe a dire "È scritto con passione". Questo è verissimo, ho la passione del mio lavoro, la passione delle idee che vorrei far trion-

fare... Un esempio che ho avuto sempre sotto gli occhi ... è stato quello di un buon prete italo-albanese, papa Nicola Franco, di Mezzoiuso... Aveva una certa istruzione e soprattutto delle idee non tanto sbagliate, che esprimeva in modo originalissimo, sia a voce, sia in scritti... Di qua e di là si ritrovano in archivio dei suoi ricorsi, delle sue note ... sempre a vantaggio degli altri. Mi ha sempre edificato e mi sono sempre detto che vorrei vivere e morire come egli stesso visse e morì" (IV, 1904-1905).

Benevolo

Non è vero che Korolesvskij, grande lavoratore, severo con se stesso, lo sia sempre con gli altri. Quando partecipa alla Commissione che prepara il Codice di diritto canonico orientale, della quale Padre Acacio Coussa è segretario, ne apprezza lealmente le doti. Scrive il 19 dicembre 1935 a Georges Calavassy: "Queste osservazioni saranno sottoposte ai cardinali della Commissione, nella forma abbreviata, data ad esse dal Segretario Coussa, il quale, lo devo dire a sua lode, adempisce al suo compito con molto zelo. In cinque anni il P. Coussa ha guadagnato enormemente, e da latinizzante e remissivo, è diventato risolutamente orientale. La sua presenza è estremamente preziosa, e nessuno, nessunissimo degli Ufficiali dell[a Congregazione] 'Orientale sarebbe stato capace di sostituirlo. Siamo ottimi amici, dopo esserci riguardati un po' in cagnesco sul principio, e mi servo volentieri di lui, per far passare certi suggerimenti" (IV, 1776). Anni dopo, nel 1943, scriverà di Coussa ad Habib: "Le Code Oriental est fini. Je dois ajouter que sans l'excellent Père Coussa la chose aurait été beaucoup plus lente. Il est admirable de puissance de travail et de patience. Un vrai Alepin dans tout le bon sens du mot. Avec le bon Père Coussa que je vois continuellement nous parlons bien souvent de tous les amis" (IV, 1943-1944). Korolevskij incontra sovente nelle due Commissioni canoniche di cui fa parte il gesuita canonista Emil Herman, all'epoca successore del d'Herbigny come Preside e Rettore del Pontificio Istituto Orientale. Di lui scrive, nella lettera citata, del 1935 a Calavassy, "Quello che ha saputo capire meglio la mentalità orientale è ancora il P. Herman S.J., Preside del Pontificio Istituto Orientale e questo è il parere unanime" (IV, 1776).

Un altro esempio è come Korolevskij sia soddisfatto della collaborazione di un gesuita nella Commissione per la stampa di testi liturgici e biblici in paleoslavo. Si tratta di P. Alphonse Raes S.J., specialista di liturgia orientale, Rettore del Pontificio Istituto Orientale e Prefetto della Biblioteca Vaticana. "Je devins Président de la Commission de la récension vulgate, comme de fait je l'étais de la Commission ruthène. Le P. Schweigl restait, et le cardinal me demanda qui je désirais comme

troisième membre. La manière dont le P. Raes s'était comporté dans la Commission ruthène depuis deux ans et demi me donnait toute satisfaction; s'il ne connaissait pas les particularités du rite, il savait très bien l'histoire des textes et n'était nullement latinisant. Je le savais gagné à mes idées maîtresses. Il fut nommé. Je m'entendais très bien avec lui, et à nous deux nos pouvions avoir facilement raison du P. Schweigl... Certains me reprocheront la nomination du P. Raes, que d'ailleurs ils ne connaissent pas ou très peu. On aurait voulu que je fisse appel à un Russe... Je réponds que je n'avais pas le choix, à moins de choisir l'un ou l'autre jeune homme fraîchement sorti du Russicum, sans expérience et sans science réelle... L'èdition était entreprise par le St-Siège: sous la haute direction du cardinal Tisserant, qui n'est pas technicien mais a des idées très justes sur la matière, sait assez de russe et de slave, est philologue et connaît les questions orientales mieux que quiconque dans la Curie romaine" (IV, 2048-2049). La stima per Raes è confermata da quanto sottolinea Croce nella *Introduction*: "Korolevskij legait au P. Alphonse Raes, preside pro tempore del Pontificio Istituto Orientale tous ses livres, *le riviste, i manoscritti, le carte di ogni genere* e gli appunti vari concernenti la sua attività di studio con l'obbligo di destinare il tutto alla Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale in Roma" (I, L).

Enciclopedico

Questa opera di Mons Giuseppe Maria Croce è una sorta di enciclopedia dell'Oriente Cristiano nella prima metà del secolo ventesimo. È la storia di uno che scopre fin da ragazzo l'Oriente Cristiano e non tradisce questo amore, ma lo perpetua per tutta la vita con un tributo instancabile di ricerca e di produzione, sempre fedele al fascino subito nella piccola chiesa melchita di Parigi.

Non ha mai desistito dalla ricerca. Capace di trascorrere due anni e mezzo negli Archivi di Propaganda a copiare elenchi di documenti riferibili alla Chiesa Rutena. Parla con cognizione di causa quando afferma che all'archivio di stato di Vienna finirono 73 volumi degli Archivi di Propaganda (III, 712 & 737, 740-743).

Nel 1912 stende la "rédaction provisoire de la relation des Archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande considérées particulièrement au point de vue de l'Histoire de l'Église Ruthène, relation rédigée à la suite d'une partie des recherches relatives à la mission dont Mgr. Szeptyckyj a bien voulu me charger".

"Ce travail a duré deux ans et demi, durant lesquels l'auteur a examiné tous les fonds concernant l'Église Ruthène, presque 1700 volumes. Korolevskij présente brièvement les recherches qui ont déjà été faites sur

des documents concernant l'histoire de cette Église, soit directement soit indirectement, telles les recherches faites par le professeur Schmourlo, envoyé par l'Academie Impériale des sciences de saint Pétersbourg (pendant 5 ans), ou [par le] dr. Kattia, envoyé par l'Academie de Cracovie, ou par les savants tchèques qui ont recueilli les documents relatifs à l'histoire de la Bohèmie. Korolevskij dit que ce fonds est le plus important après le fonds arménien, de tous les fonds orientaux" (dalle Carte di Korolevskij conservate nella Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale).

Già quando insegna in un collegio melchita, dove ha scelto lui stesso di vivere, approfitta di ogni ritaglio di tempo per raccogliere la documentazione sulla storia del patriarcato di Antiochia. Risponde con acribia alla richiesta di consulenze da parte della Congregazione Orientale, della Commissione per il Diritto Canonico Orientale o della Commissione per la Liturgia Orientale. Il suo *Votum* sui titoli del Patriarca di Antiochia dei Melchiti, conservato nell'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali, è ammirevole per dottrina, storia e attualità.

A Roma si fa un dovere di frequentare i Collegi Orientali. Predilige il Collegio Greco dove ha cercato invano di essere accolto da seminarista. Ne studia la storia e apprezza il rettorato del benedettino Padre Zimmermann, con il quale corrisponde per lettera. Korolevskij, che ha cercato a sue spese di creare un piccolo convitto per studenti romeni, segue con interesse la creazione del Collegio Romeno da parte di Pio XI. Frequenta pure il Collegio Ruteno, benché denunci una latinizzazione del rito e collabori a liberarlo dalle contaminazioni dell'uniatismo.

Ama l'abbazia orientale di Grottaferrata, la sua biblioteca e i suoi manoscritti. Segue da vicino i tentativi ecumenici dei Benedettini, pur rimproverando il P. Lambert Beauduin di creare il monastero di Amay, prima di aver studiato l'Oriente e di avervi soggiornato un certo tempo. "Le grand grief que j'ai contre Dom Lambert, c'est que je ne puis admettre que l'on veuille s'ocuper de l'Orient quand on n'y a jamais mis le pied" (IV, 1448).

Korolevskij ha una rispettabile bibliografia. Croce pubblica in questi volumi parte di suoi scritti inediti che giacevano negli archivi.

Korolevskij non rifuta il dialogo, sia del ragionare insieme, sia del corrispondere per iscritto. Questo lo porta anche a dipingere il ritratto del suo interlocutore, sia faccia a faccia, sia indirettamente. Quanti medaglioni o ritratti di personaggi più o meno interessati all'Oriente Cristiano ha tracciato Korolevskij. Come ne ha soppesato le doti e i difetti, tanto che si potrebbe percorrere la galleria dei suoi ritratti, di Papi, da Pio X a Benedetto XV, a Pio XI, a Pio XII; di cardinali, da Marini, a Tacci, a Sincero, a Tisserant, di assessori della Congregazione come Papadopoulos, Cicognani, Arata, di vicepresidi e presidi del PIO come

Delpuch, Schuster, d'Herbigny, dell'americano di origine orientale suo corrispondente dagli Stati Uniti, Paul J. Sandalgi che invitato a trasferirsi a Roma, preferisce le rive dei fiumi nordamericani alle rive del Tevere.

"Je suis chez moi et fais ce qui me plaît"

Korolevskij mantiene le sue vedute, nonostante i rischi e le reazioni che le sue scelte possono provocare. Resiste al patriarca Melchita, che non vuole liberarlo dalla sua giurisdizione per lasciarlo passare a quella del metropolita Szeptyckyj. Non cede a d'Herbigny che vorrebbe conquistarlo alle sue idee. Dichiara di irrigidirsi istintivamente quando altri vuole imporgli la forza. "Me raidir devant quiconque prétendait m'imposer une opinion par la force" (II, 712). "Je suis chez moi et fais ce qui me plaît" (IV, 1446). Ripete in italiano: "Sono a casa mia e faccio come mi pare e piace!" (IV, 1467). Lo giustifica anzi come elemento esenziale della sua personalità. "Ensuite, je suis beaucoup trop indépendant pour vouloir jamais me lier" (IV, 1472).

Ha invece simpatia per il vescovo benedettino di Bucarest, Netzhammer che in varie cose la pensa come lui. Lo vedrebbe volentieri nuovamente a Roma. "Il y a quelqu'un qui fera très bien l'affaire: Mgr Netzhammer" (III, 244).

Eppure quest'uomo che non si arrende e fa oggetto di critica papi, cardinali, vescovi, generali di Ordini religiosi, che ha le sue riserve per i gesuiti, i padri bianchi, gli assunzionisti, i lazzaristi, conserva fedeltà senza incrinazioni al cardinale Tisserant, al metropolita Szeptyckyj, ad Acacio Coussa, a P. Raes, a Paul J. Sandalgi.

Ci voleva un vero storico

Per ricostruire il contesto storico ricco e poliedrico dell'autobiografia di questo uomo, spartiacque o pietra miliare del rapporto Occidente-Oriente nella storia ecclesiastica della prima metà del secolo ventesimo, ci vuole un vero storico. Giuseppe Maria Croce ha dato prove eccellenti di esserlo. Basterebbe a dimostrarlo la sua opera in due volumi, *L'Abbazia di Grottaferrata e la rivista Roma e l'Oriente*. È in pratica il completamento della sua tesi dottorale discussa alla Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana, essendone primo Relatore il P. Giacomo Martina. Quell'opera, il cui secondo volume contiene una serie di documenti a corredo del primo, contenente la monografia sul monastero, costituisce ormai un indispensabile strumento di lavoro. Quante volte, cercando ragguagli sull'abate Arsenio Pellegrini, sui russi

Serge Konstantinovič Verighin e Alexandre Sipjaghin, o sul principe Massimo di Sassonia e il suo editoriale sulle Chiese Sorelle, pubblicato nel primo numero di *Roma e l'Oriente,* ho fatto ricorso agli indici dell'opera di Croce sul monastero di Grottaferrata.

Anche questa volta Croce si manifesta vero cultore di storia. I cinque volumi dal titolo unitario di *Libro della mia vita,* rappresentano un altro imprescindibile strumento di lavoro. A ragione Étienne Fouilloux, ammirevole storico della Chiesa, afferma a ragione, nelle ultime righe della *Préface,* "L'édition critique de textes, biographiques ou non, trop souvent délasseé par les historiens de la période contemporaine, atteint-elle dans cet ouvrage de poids sa vraie dimension: la vie d'un homme, exemplaire en son genre, introduit à l'ensemble des situations historiques auxquelles il a étè mêlé, comme historien ou comme acteur. On ne pourra plus écrire sur les relations religieuses entre Rome et les Églises d'Orient au XX siècle sans se référer à la somme de connaissances accumulée ici par les soins de Mgr Croce" (*Préface* I, XIV).

Soltanto chi avrà letto e penetrato questo ricco contesto, — suggerisce Fouilloux — sarà in grado di cogliere i limiti di Korolevskij. "Il n'a pas franchi le pas de l'orthodoxie, ni celui de l'œcuménisme, demeurant fidèle toute sa vie à l'utopie d'un unionisme débarrassé de sa filiaion uniate comme préalable à la suppression du schisme du XI siècle. Seul, selon lui, le développement d'un véritable catholicisme oriental pouvait pervenir à convaincre les 'dissidents' de la volonté romaine d'union" (*Préface,* I, XIII). E tuttavia nella stessa pagina in cui ha sottolineato i limiti di Korolevskij, Fouilloux riconosce i meriti di questo appassionato cultore dell'Oriente cristiano. "Fort d'une érudition encyclopédique puisée directement aux meilleures sources, Cyrille Korolevskij a été l'indispensable artisan de diverses réformes romaines en matière de droit canon et de liturgie orientaux" (Id., ibid.).

Forse una certa deviazione dal primitivo ideale in Korolevskij c'è stata. Aveva scoperto l'Oriente incarnato nella cultura semita, siriaca all'origine, poi araba, della Chiesa Melchita del Vicino Oriente. L'inserimento in quell'Oriente Cristiano *stricto sensu* non gli era riuscito. A un certo punto gli aveva preferito la Chiesa russa. "N'avait-il pas découvert sa vocation au cours d'un office orthodoxe dans le Troickij Sobor de Jérusalem, tandis que les moines russes chantaient l'Acathistos?" si domanda Mons. Croce nella sua luminosa *Introduction* (I, XLII). Infatti Korolevskij nella parte dell'autobiografia effettivamente redatta, afferma che da quel giorno del 1904, "Je fus plus assidu aux offices russes qu'aux offices grecs" (I, 384). Ma il mondo cattolico e il mondo ortodosso non possono dimenticare la priorità dell'Oriente cristiano *stricto sensu* come raccomanda uno dei maggiori cultori della cultura cristiana semita, Sebastian Paul Brock. "Today there is all the greater need... for both the

the Greek East and the Latin West to recover a proper awareness of this third main ... transmitter of Christianity down to the twenty-first century... The Church today indeed needs to learn again to breathe fully, but not just with two lungs, those of the Latin West and the Greek East — but also with the third lung of the Syriac Orient as well" (S. P. Brock, "The Syriac Orient: a third 'lung' for the Church?", OCP 2005, 5-20).

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Poggi S.J.

BAUSI, Alessandro e Alessandro GORI, a cura di, *Tradizioni orientali del «Martirio di Areta». La prima recensione araba e la versione etiopica. Edizione critica e traduzione* [Quaderni di semitistica 27]. Presentazione di Paolo Marrassini, Dipartimento di linguistica, Università di Firenze, Firenze 2006, pp. 306, € 50,00.

Parmi les dossiers hagiographiques de l'Orient chrétien, celui de saint Aréthas et de ses compagnons, les chrétiens de Nağrān martyrisés par le roi himyarite Ḏū-Nuwās fraîchement converti au judaïsme (BHG 166-167, BHO 99-106), est sans doute un des plus fascinants, autant par l'ampleur de sa tradition que par son importance historique : que saurions-nous sinon du christianisme au sud de la péninsule arabique, particulièrement en l'année 523 où l'on fixe en général le martyre (comme le font les AA., p. 17, avec n. 64)? On ne peut alors que se réjouir du renouveau d'intérêt qu'il suscite. En 1999, René Tardy publiait dans les "Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth" une synthèse à la fois stimulante et prudente, intitulée *Najrân. Chrétiens d'Arabie avant l'islam*, dont un compte rendu de R. Lavenant a paru dans les *OCP* 66 (2000) 449-451. Et voici que deux équipes de chercheurs, l'une française et l'autre italienne, se sont attelées à la republication critique des sources. En 2006 paraît l'ouvrage ici recensé et à la fin de l'année 2007, c'est le premier d'une série de trois volumes sous le titre général "Le massacre de Najrân. Religion et politique en Arabie du Sud au VIe siècle", publiés sous la direction de J. Beaucamp, Fr. Briquel-Chatonnet et Chr. Robin, qui voit le jour à Paris: *Le Martyre de saint Aréthas et de ses compagnons (*BHG *166)* [Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 27], édition critique, étude et annotation par Marina Detoraki, traduction par Joëlle Beaucamp, appendice sur les versions orientales par André Binggeli.

Il n'est donc plus possible de parler du travail florentin en ignorant le parisien. Ce dernier, du reste, a pu prendre connaissance de son aîné et dans l'Appendice d'A. Binggeli (p. 163-177), on peut lire p. 166, à la note 11, au sujet de la version arabe parue à Florence: "L'éditeur la nomme mal à propos 'la prima recensione araba', alors qu'elle est secondaire par rapport à l'état du texte Ar1", c'est-à-dire, selon le savant français, l'état du texte "primitif" (p. 163), alors que les manuscrits utilisés par l'ouvrage recensé représenteraient un texte "abrégé" (p. 166). Dans ces conditions, il faut attendre le deuxième volume de l'entreprise parisienne, *Himyar vaincu par Aksûm: le dossier des sources épigraphiques et narratives*, pour se faire une opinion définitive sur la question. Nous devons nous contenter ici d'un point de vue général, avec quelques observations de détail qui ne sauraient rendre justice à tout l'ouvrage.

La présentation de P. Marrassini, rédigée avec peu d'emphase (p. VII-X), promet un second volume consacré aux autres manuscrits arabes, ceux qui constituent la recension Ar1 de l'équipe de Paris. Dans l'excellente bibliographie qui

suit (p. XII-XXVIII), on relèvera le travail d'Antonella Brita, *Il "Gadla Pantalēwon" e le tradizioni aksumite di cristianizzazione: edizione critica e traduzione*, thèse de doctorat de l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", sous la direction d'A. Bausi, dont nous espérons qu'il paraîtra bientôt. Parce qu'elle fait aussi allusion à Nağrān, il faut ajouter que la *Vie de Gregentios* (BHG 705-706) se lit maintenant en édition critique: *Life and Works of Saint Gregentios, Archbishop of Taphar* (Millenium-Studien 7). Introduction, Critical Edition and Translation. Edited by Albrecht Berger. With a contribution by Gianfranco Fiaccadori (p. 48-82: "Gregentios in the Land of the Homerites"), Berlin – New York 2006.

L'Introduction par A. Bausi (p. 3-18) expose l'état de la recherche et souligne à juste titre l'absence surprenante de toute tradition alexandrine de langues copte ou arabe relative aux martyrs de Nağrān (p. 16), alors que les faits glorieux du négus Caleb, vengeur de ses frères chrétiens dans son expédition contre le royaume himyarite, retentissent jusque dans l'épopée nationale éthiopienne du moyen âge, le *Kebra Nagast*, § 117. De plus, nos meilleurs témoins sur les événements, les deux *Lettres* syriaques, dont une de Syméon de Beth Arsham, ressortissent, tout comme les Églises de Nağrān et d'Éthiopie, au parti non-chalcédonien dont le héros, à l'époque, était Sévère d'Antioche réfugié en Égypte. Même si le *Martyre* grec et ses versions orientales mentionnent Timothée d'Alexandrie, il est possible que l'intervention du Patriarche égyptien et celle de l'empereur Justin, n'aient pas de fondement historique, mais qu'on les aient ajoutés plus tard en milieu melchite.

Il est un autre silence assourdissant autour de Nağrān: celui des sources juives, totalement muettes sur toute l'affaire, alors que la seconde lettre et le *Livre des Himyarites* parlent de prêtres (*kohnē*) juifs venus de Tibériade, cf. e.g. l'article de H. Y. Hirschberg, "Yūsuf 'As'ar Yath'ar Dhu Nuwās (Masrūq)", dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, Corrected Edition, Jérusalem 1996, col. 897-900: comment la conversion au judaïsme d'une entière contrée et l'intervention de notables de la plus importante communauté juive de Palestine à l'époque, puisque même après la fin du patriarcat en 429, la ville de Tibériade restait le principal foyer de culture hébraïque de la région, ont pu ne laisser aucune trace? Cela aussi nous invite à redimensionner la portée historique des événements.

L'édition de la "prima recensione araba" par A. Gori occupe les pages 20 à 89. L'introduction énumère quatre manuscrits, ABCD, mais en fait, puisque C n'est qu'un fragment de B, il vaudrait mieux mettre un sigle du type B' ou bien B[p] ou quelque chose du genre; dans la "Presentazione", on pouvait déjà lire: "i quattro (in realtà tre) mss. arabi" (p. VII). La traduction n'est presque pas annotée et certains points sont discutés dans les notes à la traduction éthiopienne, par exemple le terme *wādī* expliqué p. 203 ou les noms propres de la p. 71 à la p. 245, où l'on verra une preuve, s'il en faut, que les traducteurs arabes du *Martyre* ignoraient les *realia* égyptiens, car la ville de Koptos est devenue Qifṭ dans la langue des nouveaux maîtres de l'Égypte, alors que l'arabe transcrit le grec, ce qui crée du chahut dans la tradition manuscrite; les traducteurs éthiopiens, du reste, n'ont plus reconnu le nom de la ville. On regrettera ainsi un certain manque de coordination entre les deux traductions italiennes, celle du texte éthiopien ayant

un apparat de notes beaucoup plus riche, mais ce défaut devrait être surmonté par l'index des noms promis pour le second volume, cf. p. 15, n. 58.

L'ouvrage a été composé à l'ordinateur et la "Presentazione" fait l'éloge d'un "tipo di edizione più chiaro e moderno" (p. X). Pour autant, il ne nous semble pas très heureux d'utiliser un même corps dans la marge gauche du texte, arabe ou éthiopien, ou dans la marge droite de la traduction italienne, pour la numérotation des paragraphes et celles des lignes: du point de vue optique, on a de la peine à se repérer, plus encore quand intervient en supplément la pagination de l'édition Pereira. Quant à l'apparat critique, il est de type négatif (p. 27), avec le lemme suivi d'un crochet droit. Ce système, qui n'allège guère la présentation, est en principe le plus clair, mais il peut laisser perplexe, comme par exemple p. 36, pour le § 4, l. 6, où l'on trouve "او عبد] او *add.* B": doit-on comprendre que B lit او او عبد? Nous n'avons pas su reconstituer la leçon de B dans les premières lignes du § 1. Quant à المنانين du § 6, l. 12, p. 40, transcrit "Mannānin" et expliqué en note: "Letteralmente 'i munifici, i benefattori'; qui indica evidentemente i Nestoriani", comme on le voit dans le grec ou dans l'éthiopien, on remarquera la forme منانية relevée par G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (CSCO 147/Subs. 8), Louvain 1954[2], qui signifie "Manichéens": le mot du *Martyre* arabe en serait-il une déformation?

La "versione etiopica", par A. Bausi, occupe plus des deux tiers du volume (p. 92-306). L'édition du texte, établie sur une base manuscrite bien plus ample que celle de Pereira en 1899, constitue certainement un grand progrès. L'apparat à l'édition contient quatre parties. La première, déjà présente pour l'arabe, donne les sigles des manuscrits qui attestent la page de l'édition, le deuxième contient les textes éthiopiens parallèles au *Martyre*, le troisième est celui des variantes et le quatrième, enfin, indique les différences de ponctuation qu'attestent les manuscrits, innovation justifiée p. 112, n. 4. Devant ce luxe de détails, nous nous sommes parfois demandé si, selon l'adage, le mieux n'est pas l'ennemi du bien. Puisque l'édition comprend déjà en marge la mention du foliotage de tous les témoins utilisés — mais cela en vaut-il la peine quand ils dépassent les trois unités, ce qui risque de créer un beau fouillis? —, nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de reprendre dans un apparat particulier les sigles des manuscrits, d'autant plus que la numérotation des feuillets dans la marge est bien plus précise que le sigle des manuscrits sur une page d'édition. D'autre part, comme pour l'arabe, l'apparat négatif reprend à chaque fois le lemme, avec l'indication des témoins après le crochet ; mais le lecteur n'est-il pas capable de soustraire les manuscrits variants à la liste des témoins pour retrouver ceux qui attestent la leçon éditée? L'apparat critique des variantes s'amplifie au dépend parfois de la lisibilité. Est-ce que ces nombreuses lignes disent davantage que des apparats plus concis? On peut au moins se poser la question.

Dans la traduction, il serait préférable de rendre toujours *'orit* par le même mot, si le contexte ne diffère pas fondamentalement. Pour le § 4[c], p. 135, on a "Dio della Orit e dei Profeti", mais au § 7[b], p. 151, cela devient "Dio del Pentateuco e dei Profeti", bien qu'il s'agisse du couple "Loi et Prophètes" bien connu du Nouveau Testament; le grec a les deux fois Θεὸς τοῦ Νόμου. Au § 9[b], p. 159,

"per i capelli bianchi" dit plus que l'éthiopien qui rejoint le grec ἀπὸ τῶν κομῶν τῆς κεφαλῆς. Une autre bévue au § 2e, p. 127, où il faut lire avec le grec et l'arabe "una misura di centosettanta stazioni". Intéressante l'épithète "dotata di parola", *nabābi*, ajoutée à la "pecora smarrita" du § 30d, p. 259, qui correspondrait à une forme de λογικός en grec, dans le sens de "spirituelle", et semble propre à la tradition éthiopienne.

On admirera tout le travail consigné dans cet ouvrage, particulièrement l'édition du texte éthiopien qui a dû exiger beaucoup de patience. Elle fera autorité pour longtemps. L'entreprise parallèle — et non concurrente, puisqu'apparemment on ignorait les projets de l'autre — effectuée à Paris, risque en revanche d'ébranler les principes d'édition du texte arabe et du coup, de modifier certaines interprétations de l'éthiopien qui s'y rattachent. Il faudra donc attendre les publications parisiennes pour se faire une idée complète, autant d'un point de vue philologique qu'historique, sur le dossier du *Martyre* dans ses versions orientales.

Ph. Luisier, S.I.

BIANCHI, Luca, a cura di, *L'Eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico*, Atti del IX Simposio intercristiano Assisi 4-7 Settembre 2005 [Simposi Intercristiani, 9], Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini, Venezia-Mestre 2007, pp. 325, € 8,00.

Il libro del quale ci occupiamo contiene gli atti del IX Simposio intercristiano organizzato congiuntamente dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università *Antonianum* di Roma e dal Dipartimento di Teologia della Facoltà Teologica dell'Università *Aristoteles* di Tessalonica. Il Simposio, svoltosi ad Assisi nella prima settimana di settembre del 2005, si inseriva nella scia di una tradizione ormai consolidata di colloqui accademici, lo scopo principale dei quali è sempre stato quello di una reciproca conoscenza e convivialità, al fine di creare quel clima fraterno di apertura e fiducia da sempre riconosciuto come indispensabile a ogni dialogo ecumenico. In questa occasione, come leggiamo nell'introduzione (p. 28) del Preside dell'Istituto di Spiritualità dell'Antonianum, prof. Paolo Martinelli, per la prima volta è stata esplicitamente messa in evidenza l'intenzionalità ecumenica del Simposio. Non stupisce, quindi, che l'argomento scelto per questo nuovo passo nella storia di questi Simposi sia stato proprio l'Eucaristia.

Dopo una presentazione tematica del Simposio ad opera di S.E. Y. Spiteris, sulla figura di N. Cabasilas e la sua importanza sempre più riconosciuta nel dialogo ecumenico tra Ortodossi e Cattolici, seguono quattordici relazioni articolate su cinque fulcri, ognuno dei quali (tranne l'ultimo) affrontato da un professore ortodosso e uno cattolico: 1) l'Eucaristia nel NT, 2) nella liturgia, 3) questioni relative alla comprensione del sacramento nel secolo XIII, 4) il dibattito nel secolo XX e 5) l'attuale stato del dialogo ecumenico intorno all'Eucaristia.

Per quanto riguarda il primo punto, nella relazione del prof. M. Mazzeo vorremmo segnalare come, partendo dal testo di 1Cor 11, emerga un potente richiamo alla forza di unità che è insita nell'Eucaristia, in forza dello stesso ordine del Signore di essere una cosa sola (Gv 17, 21-23). Il richiamo è tanto più forte in quanto nasce da un concreto contesto di pluralità presente fin dall'inizio della accoglienza del fatto cristiano. Ci sono, infatti, quattro differenti racconti dell'istituzione dell'eucaristia che si possono far risalire, dice il prof. Mazzeo, a due diverse tradizioni (Mt-Mc da una parte, Lc-1Cor dall'altra). Eppure, questi quattro racconti di due tradizioni convergono nel manifestare il ricordo di un unico avvenimento storico: il gesto di Gesù. La storia del primo millennio è testimone dello sviluppo di questo fatto, ossia di come la differenza di espressione non sia stata mai un problema nel conservare l'unità di fede e di comunione. Forse, a nostro avviso, andrebbe articolata maggiormente l'affermazione circa il fatto che «ogni sforzo di unità è segno dello Spirito», portando il processo di globalizzazione, TV e internet come segno di un anelito all'unità insito nell'uomo. In realtà, a noi pare che il processo di "omogeneizzazione" al quale stiamo assistendo sia una pericolosa falsa unità, contro la quale proprio l'esempio della forza dell'eucaristia portato dal prof. Mazzeo («L'eucaristia, nella sua natura più profonda, rende testimonianza al potere unificante di Cristo contro le forze di divisione del peccato e della morte, sia nelle Chiese che nel mondo», p. 45) è un potente antidoto. Valorizzare le differenze è, paradossalmente, la condizione di possibilità di quella libera comunione d'amore eucaristica della quale il bell'intervento del prof. Mazzeo ci fornisce una profonda comprensione. La stessa diversità nell'esprimere l'esperienza dell'unico fatto cristiano viene mostrata nella relazione del prof. I. L. Galanis, mediante una ricognizione su come i Padri, soprattutto orientali, hanno interpretato i testi neotestamentari circa il modo con cui indicare la partecipazione all'Eucaristia e come essi comprendevano la trasformazione del pane e del vino in corpo e sangue di Cristo. La varietà di espressioni, soprattutto su quest'ultimo aspetto, non solo rappresenta una utile panoramica della ovvia difficoltà di parlare di un mistero, ma anche rivela differenti epistemologie e orizzonti ermeneutici che si confrontano, ripetiamolo ancora, con l'unica azione storica di Gesù e il significato che il Signore stesso le ha conferito e che i Padri, nella loro diversità geografica, linguistica, epistemologica e culturale hanno compreso ed espresso secondo differenti prospettive.

Alle questioni legate alla liturgia sono dedicate ben quattro relazioni. La prima, del prof. C. Giraudo, presenta l'Anafora di Addai e Mari, che è stata oggetto nel 2001 di un importante documento da parte cattolica, preparato dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani con l'accordo della Congregazione per la Dottrina della Fede e quella per le Chiese Orientali, per venir poi infine approvato dal papa Giovanni Paolo II. Come è noto tra gli specialisti, questa anafora della Chiesa dell'Est, tra le più antiche che possediamo (forse la più antica in assoluto tra quelle pervenuteci) non ha il racconto istituzionale, ossia la parte della preghiera eucaristica dove si trovano quelle che la tradizione cattolica ha sempre chiamato "parole della consacrazione". Tale assenza aveva sempre resa "sospetta" tale anafora, a tal punto che nei messali

cattolici della Chiesa Caldea e Malabarese il racconto dell'istituzione è stato "inserito a forza", per usare una colorita ma efficace espressione del prof. Giraudo. Il documento a cui facevamo riferimento, invece, riconosce pienamente valida per parte cattolica la consacrazione con questa antica e venerabile preghiera anche senza il racconto istituzionale. Le conseguenze sono di una portata enorme, al punto che questo documento, come riporta lo stesso prof. Giraudo, è stato definito dal prof. R. Taft «il più autorevole documento magisteriale dal Vaticano II in poi». Il perché va ricercato nello sviluppo di quella che il prof. Giraudo chiama "teologia del II millennio" la quale, in campo cattolico, per vari motivi legati alle premesse metodologiche che avrebbero fatto passare in secondo piano la dimensione misterica del sacramento e la svalutazione di fatto della *lex orandi* come norma della *lex credendi*, aveva ricondotto l'efficacia sacramentale della preghiera eucaristica alle sole "parole della consacrazione". A ciò si deve aggiungere che proprio questo punto divenne uno dei luoghi di scontro nelle polemiche tra latini e bizantini a partire soprattutto dal XIII secolo quando, a seguito della sciagurata conquista latina di Costantinopoli del 1204, quest'ultimi vennero in contatto con le anafore orientali dove il racconto istituzionale viene *prima* dell'epiclesi. Per l'orizzonte di comprensione latino, con l'efficacia sacramentale legata esclusivamente alle "parole" del racconto istituzionale, ciò appariva assurdo. Nella prospettiva bizantina, invece, l'enfasi veniva posta sull'epiclesi e le polemiche con i latini portarono probabilmente a un irrigidimento di questa posizione. Si capisce bene, quindi, l'importanza del documento cattolico prima citato. Riconoscere che l'Anafora di Addai e Mari consacra validamente senza il racconto istituzionale (che, secondo il prof. Giraudo è comunque presente *in nuce* in una parte da lui definita "quasi racconto") imprime una svolta nel modo di concepire la teologia sacramentaria dell'Eucaristia e offre nuove prospettive per pensare la questione, di enorme rilevanza per il dialogo tra cattolici e ortodossi, del rapporto tra epiclesi e racconto istituzionale: non rinnegando la riflessione passata ma tornando al metodo della *lex orandi*, ossia fare teologia partendo dalle preghiere e dalla liturgia con le quali la Chiesa da sempre la celebra. Un esempio del fare teologia a partire dall'ermeneutica dei testi liturgici è quello che viene offerto dal prof. P. Skaltsis il quale, rileggendo i classici commentari bizantini alla Divina Liturgia a proposito di alcune parti delle liturgie di Giovanni Crisostomo e Basilio, traccia un profondo quadro spirituale e teologico dell'Eucaristia. Molto stimolante ci è parsa la relazione del prof. C. Alzati per varie ragioni, due delle quali vorremmo esplicitare. La prima è il collegamento tra la questione dell'epiclesi eucaristica e il ministero ordinato, vero punto chiave soggiacente alla questione del rapporto tra racconto istituzionale ed epiclesi, come ricordava, tra l'altro, anche Mons. Spiteris nella sua relazione introduttiva. Nel suo studio, il prof. Alzati fa emergere come nella tradizione ambrosiana la comprensione del ministro ordinato sia profondamente pneumatologica. L'attenzione posta sull'azione dello Spirito nell'anafora, grazie a una più completa comprensione della dinamica epicletica, permette a nostro avviso di ricentrare il ruolo del ministro ordinato, senza metterne in dubbio la necessità né la peculiarità e, al contempo, aiutare la teologia a superare i noti problemi di una conce-

zione statica dell'*in persona Christi*. Inoltre, ci pare una strada assai promettente per superare concezioni puramente funzionali del sacerdote, così come è stato avanzato in tempi recenti in campo cattolico, con i noti abusi e aberrazioni. L'altro aspetto di grande interesse è l'aver mostrato come la venerabile tradizione ambrosiana si mostri testimonianza viva, ancora, di parallelismi e affinità con le Chiese orientali, pur essendo nel mondo occidentale latino. Questa, così come la liturgia ispano-visigotica, sia pur in forma minore oggi a causa della minore diffusione della sua pratica, non solo è una testimonianza ancora viva di una varietà liturgica all'interno del mondo latino, spesso percepito solo come Romano, ma anche, grazie alle sue affinità con il mondo orientale, un continuo richiamo per il cammino ecumenico. L'esistenza e lo sviluppo delle vicende storiche di queste Chiese aprono una prospettiva che, forse, non sempre sovviene a chi si interessa di ecumenismo, ossia che la comunione tra i cristiani non è un compito che ci sta solo di fronte, o peggio ancora, un avvenimento soltanto escatologico: esso è qualcosa che c'è stato e resta una possibilità concreta. La tradizione ambrosiana, come antica tradizione latina e occidentale ma omogenea alle tradizioni dell'Oriente, dice il prof. Alzati, ci ricorda che «alla luce di quanto è stato esposto, l'unità del mondo cristiano sembra configurarsi non quale meta che sta oltre le Chiese e fuori di esse, ma appare quale realtà inscritta nella loro stessa storia, e da recuperare attraverso una più attenta fedeltà al loro concreto patrimonio, accolto nella sua articolata complessità» (p. 148). Infine, il testo del prof. I. Tarnanidis, presentando i contenuti di alcuni manoscritti slavi conservati nel Sinai, affronta un periodo importante per comprendere lo sviluppo storico non solo della liturgia ma anche delle relazioni liturgiche tra latini e orientali, giacché, come è noto, la tradizione cultuale di Cirillo e Metodio venne ad inserirsi in un territorio già in precedenza cristianizzato da missionari latini.

L'intervento del prof. F. Neri presenta il ruolo e la comprensione dell'Eucaristia a partire dagli scritti e dall'esperienza di Francesco di Assisi. Tale intervento, che potrebbe sembrare quasi un atto dovuto al luogo nel quale si è svolto il convegno, in realtà ci è parso metodologicamente interessante in quanto è estremamente fecondo studiare lo sviluppo della comprensione, in questo caso del sacramento dell'Eucaristia, in una coscienza individuale per comprenderne l'orizzonte interpretativo e la sua epistemologia implicita. Colpisce, infatti, il prevalere in Francesco di verbi fortemente legati alla sensorialità. A nostro avviso, questo è un aspetto importante nel comprendere la *mens* latina del tempo e comprendere le difficoltà che si sono incontrate nel confronto con altri orizzonti ermeneutici come quelli bizantini. La stimolante relazione del prof. Arampatzis toglie ogni dubbio sul ruolo chiave del XIII secolo negli studi che aiutino il dialogo ecumenico. Ciò che potrebbe stupire il lettore non specialista, il fatto che quasi due secoli dopo il "famoso" 1054 latini e bizantini non avessero affatto troncato ogni relazione ma potessero dialogare tra di loro non di rado con reciproco rispetto e ammirazione, ci appare qui una conferma di ciò che abbiamo riscontrato a proposito della relazione del prof. Neri, ossia come sia necessario riconoscere nelle rispettive tradizioni orizzonti ermeneutici differenti che possono, nella misura in cui esprimono differenti prospettive, integrarsi tra di loro.

Ma il prof. Arampatzis mostra anche che il XIII secolo, oltre ad essere stato un momento di grande scambio teologico — che non ha perso, forse, il suo interesse anche per oggi — è stato il secolo della IV crociata con tutto quello che, purtroppo, ne è seguito. Nella conclusione del suo studio sui rapporti teologici tra i due "mondi" nel XIII secolo il prof. Arampatzis riassume i punti principali di discordia nel primato del Romano Pontefice e nell'aggiunta del *Filioque*, mentre la differente prassi liturgica non presentava alcun problema dirimente. Ma soprattutto colpisce, e fa pensare, l'osservazione che le due Chiese si sentono parte della Chiesa Una quando «la situazione politica in cui si trovano immerse è negativa per entrambe le parti» (p. 206). Ci pare un monito importante per il dialogo futuro e, soprattutto, per i tempi che viviamo.

Una sintesi chiara e puntuale sulla celebrazione dell'Eucaristia nella Chiesa Romana post Vaticano II è offerta dal prof. P. Sorci. Vorremmo segnalare ancora, perché è un argomento ritornato spesso nelle relazioni di questo Simposio, la richiesta alla teologia di prendere maggiormente in considerazione la dimensione pneumatologica nella teologia del ministero ordinato (cfr. p. 228) come conseguenza, diremmo, della rinnovata attenzione alla dinamica epicletica nella celebrazione eucaristica. L'attenzione all'epiclesi potrebbe aiutare la teologia della Chiesa Romana ad affrontare in modo più adeguato la questione del sacramento della Confermazione che, una volta dislocato per motivi storico-pastorali — che non mancano di una loro plausibilità — dal suo luogo originale, resta, talvolta, forse non pienamente compreso. La relazione del prof. C. A. Stamoulis entra in pieno nel dibattito ecclesiologico che, sebbene presentato nell'ambito della teologia ortodossa soprattutto greca, ha un enorme interesse anche per la teologia cattolica, la quale negli ultimi anni è stata fortemente influenzata in ambito ecclesiologico dagli scritti di vari teologi greci. Alla *ecclesiologia universale* che si è fatta spesso risalire alla elaborazione del III sec. di Cipriano di Cartagine, è stata proposta come alternativa, nella seconda metà del XX secolo, la cosiddetta *ecclesiologia eucaristica*, proposta per primo da N. Afanas'ev nel 1957 e resa universalmente famosa, rielaborandola, dal Metropolita di Pergamo I. Zizioulas. Il quadro è divenuto più complesso con l'apparizione di un'altra ecclesiologia, quella chiamata *terapeutica*, che si riconosce far capo al teologo greco I. Romanidis, espressa nella sua tesi dottorale, anch'essa del 1957. Secondo il prof. Stamoulis, le due ecclesiologie, quella eucaristica e quella terapeutica, avrebbero polarizzato e profondamente segnato il dibattito teologico nell'ortodossia di lingua greca degli ultimi decenni. Presentando i pregi e le parti più problematiche di entrambe le prospettive, il prof. Stamoulis auspica una convergenza dei due orizzonti, notando come sia proprio dell'eucaristia superare la rigida contrapposizione dialettica in una comunione che valorizzi sia il lato ascetico che quello mistico, sia il ruolo del laico che quello del sacerdote o del vescovo. L'importanza di questa proposta del prof. Stamoulis per il campo cattolico appare chiara nella relazione del prof. C. J. Syty che traccia un profilo dell'influenza della *ecclesiologia eucaristica* nel dibattito teologico cattolico, soprattutto su temi in questo momento cruciali come la collegialità episcopale e la questione del modo di esercizio del primato romano. La tradizione cattolica sente

necessario il superamento della contrapposizione tra "ecclesiologia universalista" ed "ecclesiologia eucaristica", cercandone una non facile sintesi (p. 262) che medi tra «conciliarismo pseudodemocratico» e «papalismo abusivamente monarchico» (p. 263). Un monito importante è la sua conclusione: «La direzione della ricerca ecclesiologica dipende dunque anche dalla disponibilità concreta delle Chiese d'Oriente e d'Occidente di arrivare alla piena comunione» (p. 263).

Le ultime due relazioni affrontano direttamente la questione dello stato del cammino ecumenico in relazione all'eucaristia. Il prof. S. C. Tsopanidis traccia un profilo della storia del dialogo ecumenico nelle relazioni multilaterali degli ultimi decenni, mentre il prof. I. Kourebeles presenta un sostanzioso, sincero ed equilibrato compendio dei dialoghi bilaterali tra Ortodossi e Cattolici romani, con l'indicazione dei punti principali sui quali si dovrebbe lavorare.

Anche se nelle relazioni qui pubblicate lo specialista forse non troverà delle grandi novità, nondimeno abbiamo trovato nel materiale di questo volume molte idee e direzioni di studio che valgono la pena di essere approfondite. In particolare, vorremmo indicare due aspetti: la questione ecclesiologica e, quindi, il ripensare il ministero ordinato a partire dalla dinamica pneumatologica che sorge nell'ascolto della *lex orandi* dell'Eucaristia; la storia come luogo di riconciliazione e speranza per il futuro del dialogo ecumenico. Infine, ancora una volta al termine della lettura di queste relazioni resta un desiderio fortissimo non privo di una certa sofferenza nel non poter ancora condividere lo stesso Calice nonostante una convergenza così chiara e netta sull'Eucaristia. Le parole del prof. Kourebeles (riferendosi a F. Wetter), le facciamo completamente nostre: «gli scismi tra Oriente e Occidente sono stati superati grazie alla resistenza, per esprimermi in modo personale, di santi e figure ascetiche che hanno scritto una storia di pace in Cristo. Speriamo che non sia lontano il tempo in cui questa ansia di unione, se nasce davvero dall'eucaristia, porti veri frutti grazie alla partecipazione alla carne di Cristo risorto, che ha sofferto e donato la vita per tutti gli uomini» (p. 321).

M. Pampaloni, S.I.

BUCHINGER, Harald, *Pascha bei Origenes*. Bd 1-2 [Innsbrucker theologische Studien, 64], Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 2005, pp. 1040, € 98.00.

Sarà difficile superare in completezza di documentazione e di analisi questo poderoso studio su un tema così importante come la Pasqua, in un autore così significativo come Origene. Nel primo volume (392 pp.) H. Buchinger dopo una introduzione generale (pp. 17-53) fa una "presentazione diacronica" del tema attraverso tutti gli scritti di Origene, in particolare: il *Commento a Giovanni* (pp. 54-83), lo scritto *Perì Pascha* (*Sulla Pasqua*), scoperto in un papiro e pubblicato nel 1979 (Guéraud-Nautin) (pp. 140-334) e il *Commento a Matteo* (pp. 357-390). Il contributo più consistente è quello dedicato al *Perì Pascha*, sul quale ritorneremo. Il secondo volume (pp. 397-915) riprende la questione da un punto di vista "sistematico", dove tra l'altro viene esposta nel dettaglio l'esegesi origeniana di *Es* 12 (pp. 453-571).

Riguardo al *Perì Pascha* (PP1-2) il papiro di Tura, che lo ha conservato, riporta di seguito due distinti testi (indicati con *a* e *b*), entrambi attribuiti a Origene. Mentre sull'autenticità di PP1 non ci sono dubbi, il PP2 ha sollevato molte perplessità presso alcuni studiosi. Buchinger presenta lo *status quaestionis* (155-158) e conclude per l'autenticità di PP2, da non leggere però in continuità con PP 1 (come voleva Nautin), ma come uno scritto più tardivo, che segna una evoluzione del pensiero origeniano sulla teologia della Pasqua in senso più cristologico (306-319). Ci sia permesso fare qualche riserva su queste conclusioni e riprendere alcune delle obiezioni circa l'autenticità di PP2, non essendo possibile in questa sede fare una trattazione completa di tutta la questione. Vorrei solo far notare che PP2, accanto a sviluppi compatibili con l'esegesi ecclesiastica, presenta dei tratti decisamente gnostici: l'Egitto è «contrada terrena (κατὰ γῆν) e oppressa dalla tenebra, che è l'ignoranza (ἄγνοια)» (43,6-10). Il faraone stesso e tutti quelli «che sono sotto il suo potere, si trovano in una profonda ignoranza di accecamento (ἐν πολλῇ ἀγνοίᾳ τυφλώσεως)» (43,10-13). Il faraone parla come il demiurgo (degli gnostici), che non conosce il vero Dio e crede di essere lui l'Altissimo (cf. 43,13-21), ma in realtà è il diavolo (cf. 49,16.20-34). Anche i figli d'Israele sono coinvolti in questa oscurità e "ignoranza"; soltanto che essi sono "residenti-stranieri" (πάραικοι) in quella terra, per cui possono essere risvegliati alla vera conoscenza e ottenere la salvezza: «L'immolazione [dell'agnello] era pronta per la salvezza (σωτηρία) dei residenti-stranieri (πάροικοι), che lo sono per quell'amore infantile che hanno per quella terra che è diventata la loro nutrice e gli ha nutriti; avendola avuta come nutrice, essi l'hanno trattata come loro madre, ignorando (ἀγνοοῦντες) la vera madre (τὴν ἀληθινὴν μητέρα). Essendosi lasciati andare alle licenze della carne, sono cresciuti nella familiarità con i corpi e con questo mondo provvisorio più dolce al piacere, rinchiusi nell'ignoranza (ἀγνοίᾳ) del loro mondo paterno (πατρικοῦ κόσμου)» (44,28 – 45,4). L'ignoranza (ἄγνοια) è uno dei temi più ricorrenti in PP2 (6 volte), assente da PP1. La salvezza (σωτηρία) consiste nel "passare" da questo mondo tenebroso e transitorio allo «stabile eone paterno» (καθεστηκότα πατρικὸν αἰῶνα) (45,10), cioè al «vero padre (τὸν ἀληθῆ πατέρα)» (46,1), che è insieme «la vera madre», o «la madre secondo natura (κατὰ φύσιν)» (45,37). Anche il termine σωτηρία, caratteristico di PP2 (8 volte), è assente da PP1. Questa salvezza è un "ritorno" (ἐπιστροφή) dei figli alla casa paterna, e realizza il significato del termine *pascha*, che è reso da PP2 con ὑπέρβασις, cioè "oltrepassare" (45,14). In PP1 Origene invece traduce *pascha* con διάβασις, cioè "passaggio", "attraversamento" (1,18.22; 2,17; 4,18.22), e il soggetto dell'azione è solo il popolo d'Israele. In PP2 il soggetto è anzitutto Cristo, a cui viene applicato il testo di *Es* 12,11: *È la Pasqua del Signore*, «cioè il "passare-oltre" (ὑπέρβασις) del Signore. Infatti, colui che ha "oltrepassato" (ὑπερβάς) i limiti divini dovuti alla disobbedienza di Adamo, è proprio il Signore, che ha rintuzzato il pungiglione della morte e distrutto la sua potenza, dando agli spiriti prigionieri nell'Ade la possibilità di uscire fuori con l'annuncio del vangelo, e procurando loro la salita (ἄνοδον) che porta al cielo grazie alla sua propria salita» (47,33 – 48,8). PP2 vede nell'agnello sgozzato in Egitto una "figura" (τύπος) del «vero agnello (ἀληθινὸν πρόβατον), Gesù Cristo» (49,23-25), che con la sua morte

ha riscattato gli uomini dal potere del diavolo. È lui «il vero *agnello, che toglie il peccato del mondo* (*Gv* 1,29), e che *muore* lui *solo perché tutto il popolo* degli uomini *sia salvato*, come disse il sommo sacerdote di quell'anno, il quale parlava senza sapere (cf. *Gv* 11,49-50)» (44,21-28). Dunque per PP2 l'immolazione dell'agnello pasquale è figura dell'immolazione di Cristo sulla croce. Nell'esegesi di PP2 i due piani si sovrappongono: «L'immolazione dell'agnello per mano loro [dei figli d'Israele] è avvenuta nell'ignoranza (ἐν ἀγνοίᾳ), perché *non sanno quello che fanno*, ed è per questo che è loro *perdonato* (cf. *Lc* 23,34)» (43,30,34). Origene non avrebbe mai scritto cose simili, che contraddicono apertamente la sua posizione, espressa in PP1, e che può essere così riassunta: l'agnello pasquale è *sì* figura di Cristo, ma *non* della sua passione; Cristo infatti fu messo in croce dagli empi e con atto empio, mentre l'immolazione dell'agnello è fatta dai santi e con atto sacerdotale, a cui segue la manducazione; nella realtà ecclesiale, la Pasqua è vissuta in riferimento al battesimo e all'eucaristia, intesi come partecipazione spirituale al Logos (Parola-Scrittura); certo, la morte di Cristo è sempre sullo sfondo, ma non è a quella che fa riferimento direttamente la Pasqua. È vero che Origene cita spesso *1Cor* 5,7: *Cristo nostra pasqua è stato immolato* [*per noi*], ma per immolazione intende la partecipazione alla vita di Cristo, non la sua morte di croce. Vedere in PP2 una evoluzione del pensiero di Origene verso una posizione più matura, mi sembra una forzatura. Sono dunque propenso a interpretare PP2 come un testo di ispirazione gnostica, ma abilmente camuffato dietro un linguaggio biblico ed ecclesiale. In sostanza, il simbolismo soggiacente a PP2 può essere così riassunto: l'Egitto è simbolo di questo mondo tenebroso e transitorio, dominato dall'ignoranza; il faraone è simbolo del demiurgo-diavolo, anch'egli immerso nell'ignoranza, ma per di più orgogliosa; i figli d'Israele sono simbolo degli "spirituali", che si trovano in questo mondo vittime anch'essi dell'ignoranza, ma in quanto "residenti-stranieri" possono conseguire la salvezza; questa consiste in un "ritorno" (ἐπιστροφή) al vero padre, che è anche la vera madre (*eone paterno*), di cui avevano perso il ricordo; tale ritorno è reso possibile grazie al sangue di Cristo, vero agnello, che toglie il peccato del mondo e dopo la sua morte è asceso al cielo. Evidentemente, molti elementi di questa lettura simbolica si ritrovano anche presso gli ecclesiastici, ma l'insieme sembra di stampo gnostico. Anche il modo di leggere l'Antico Testamento in PP2 appare piuttosto ambiguo e in definitiva profondamente antiorigeniano, nonostante le apparenti somiglianze, a meno che non si ammetta in Origene un insegnamento esoterico, distinto da quello pubblico, cosa che è però da escludere.

C'è anche da osservare che secondo le prescrizioni di *Es* 12 quattro sono le azioni che gli Israeliti devono compiere per celebrare la Pasqua: (1) scelta dell'agnello o capretto; (2) sua immolazione; (3) unzione degli stipiti con il sangue; (4) manducazione delle carni dell'agnello. Origene è sempre attento a questa successione, soprattutto alla sequenza *immolazione – manducazione*, che lo porta a evidenziare la dimensione eucaristica della Pasqua (cf. Buchinger 845-866).

Il grosso lavoro di H. Buchinger è una miniera di informazioni e resta un punto di riferimento insostituibile, non solo sul tema della Pasqua, ma più in ge-

nerale sulla teologia di Origene. Tuttavia, come si può capire da queste brevi note, rimangono ancora molte questioni aperte.

E. Cattaneo, S.I.

BÜTTNER, Elmar, *Erzbischof Leon von Ochrid (1037-1056)*. Leben und Werk (mit denTexten seiner bisher unedierten asketischen Schriften und seiner drei Briefe an den Papst), Bamberg 2007, 301 S., € 22,50.

Die Arbeit Büttners ist einer Gestalt gewidmet, die wesentlichen Anteil hatte an den viel besprochenen Ereignissen des Jahres 1054 und verdient gründliche Beachtung durch die Kirchenhistoriker. Der Lebenslauf Leons von Ochrid, einer Gestalt, um deren wichtigen Beitrag zum damaligen Geschehen man lange schon wusste, die aber trotzdem nur wenig bekannt ist, wird wenigstens ein Stück weit herausgestellt und vor allem wird die Aufmerksamkeit auf sein Schrifttum gelenkt.

In Kap. II (Leben und Werk Leons, S. 23-70) sammelt der V. mit Akribie und Eifer alles, was über Leons Leben und Wirken in den Quellen auffindbar ist, und setzt es in ausgewogenen Überlegungen in Relation zu den vielen Auskünften, welche die Historiker schon seit langer Zeit gesammelt haben über andere an den Ereignissen von 1054 beteiligte Persönlichkeiten. Dass auch bei Büttner keine abgerundete „Vita" zustande kam, liegt nicht am Bearbeiter, sondern an der Schweigsamkeit der Quellen. Kap. III (S. 75161) macht Schritte hin auf eine „Erstedition der asketischen Kephalaia" Leons, die (bislang) nur in einer einzigen, in Wien verwahrten Handschrift aufgefunden wurden. Außer kodikographischen Darlegungen gibt der V. in dem Kapitel eine Inhaltsübersicht zu dieser Schrift und erlaubt das Bekanntwerden mit ihr, denn er bietet den (vorläufig erhobenen) griechischen Text samt einer deutschen Übersetzung; es folgen Vergleiche mit der asketischen Literatur vor Leon sowie Hinweise sowohl auf die Bezüge zur Heiligen Schrift als auch auf philologische Eigentümlichkeiten bei Leon bzw. beim Schreiber des einzigen Kodex, in dem sich die asketischen Kephalaia finden. Man kann hoffen, dass der V. seine Editionsarbeit wird vollenden können, denn es ist gut, von einem Autor, der sich in der Kontroverstheologie hervortat, auch die geistlichen Anliegen zu kennen, für die er sich einsetzte; nicht selten nimmt dies den Kontroversen nämlich einen Teil jener Härte, welche Leser, die um seine geistlichen Bestrebungen nicht wissen, ihm zuschreiben möchten. Kap. IV (S. 162-261) bietet „Vorarbeiten zu einer kritischen Neuedition der Epistulae Leonis". Auch dieses Kapitel bietet vor allem editionstechnische Hinweise, dazu aber auch einen griechischen Text, eine deutsche Übersetzung und einen Kommentar zu den drei Briefen. Als Anhang (S. 262-282) handelt der V. noch von drei zeitgenössischen Texten, die helfen können, die erstrangige Bedeutung der Azymenfrage in den lateinisch-griechischen Spannungen der Zeit zu verdeutlichen.

Fast 1000 Jahre sind seit Leons Tätigkeit vergangen und mehrfach unterlagen bei Lateinern und bei Griechen die Kultur und mit ihr die Sprache der Wis-

senschaften einem Wandel. Der Wandel hat sich auf die Termini ausgewirkt und dies bereitete dem V. Probleme. So hat sich für die Begriffe „katholisch" und „orthodox" die heute in der alltäglichen Redeweise übliche Bedeutung der Worte erst viele Jahrhunderte nach Leon herausgebildet, und es ist lobenswert, beim Reden über Verhältnisse in der früheren Kirche bezüglich dieser Bezeichnungen viel Vorsicht walten zu lassen, um historisch weniger erfahrene Leser vor dem Zurückdeuten eines modernen Verständnisses der Termini in alte Zeiten zu bewahren. Der V. kommt der Erfordernis wenigstens teilweise nach und nennt die einen zu Recht nicht „Katholiken", sondern „Lateiner". Andererseits aber wendet er für die alte griechische Kirche ohne Bedenken den neuzeitlichen Terminus „orthodox" an. Auch mit dem Begriff „Schisma" hat er Probleme. Bekanntlich gibt es Autoren, die trotz aller von der theologischen Forschung erbrachten eindeutigen Gegenbeweise immer noch an der ahistorischen These festhalten, das gegenwärtige Verhältnis zwischen Lateinern und Griechen gehe zurück auf die Ereignisse von 1054; noch immer reden sie von einem „großen Schisma von 1054". Von diesem Non-Sens wollte sich der V. offenbar distanzieren und setzte bei der Rede über Ereignisse aus Leons Tagen den Begriff „Schisma" regelmäßig in Anführungszeichen. Doch hat er es unterlassen zu erläutern, warum er dies tut. Er verwendet lediglich den Begriff „Schisma" in Anführungszeichen und lässt es offen, worin sich das, was er mit „Schisma" (in Anführungszeichen) meint, von dem unterscheidet, was ein Schisma (für das es keine Anführungszeichen bräuchte) bedeutet. Auch bei seinem Übersetzen stoßen wir auf Unbestimmtheit in den Ausdrücken. Das in der Theologie der Byzantiner viel gebrauchte und zu einem Standardbegriff gewordene „νοητός" übersetzte er, S. 230/231 eindeutig falsch mit „abstrakt"; nur wenige Zeilen weiter, auf S. 232/233 bemerkte er selbst, dass diese Übersetzung nicht passt und verwendete dafür im Deutschen „bildlich", wieder einige Zeilen weiter „geistig". Die letzteren beiden Übersetzungen sind zwar besser als das eindeutig falsche „abstrakt", doch auch sie sind noch keine Lösung. Dass der V. es nicht für nötig erachtete, im Kommentar auf S. 259 darauf zu sprechen zu kommen, lässt vermuten, dass ihm das Problem nicht aufleuchtete.

E. Chr. Suttner

DUM-TRAGUT, Jasmine, *Kilikische Heilkunst für Pferde. Das Vermächtnis der Armenier. Kommentar, Übersetzung, Glossar*, Olms, Hildesheim 2005, pp. 320, € 24,80.

Questo volume, frutto di un progetto interdisciplinare finanziato dal Fond für wissenschaftliche Forschung austriaco, coordinato dalla linguista e armenologa Jasmine Dum-Tragut (DT), presenta la prima traduzione del più antico trattato armeno di ippiatria pervenutoci. Si tatta di un'opera commissionata dal re Smbat III a un certo T'oros e al veterinario siro Farač, composta a Sis, capitale del regno armeno di Cilicia, tra il 1295 e il 1298.

La traduzione è preceduta da una corposa introduzione (pp. 17-74). Dopo la descrizione del manoscritto, se ne delinea il contesto nell'ambito degli antichi studi armeni di veterinaria, con particolare riguardo agli scritti di ippiatria. Malgrado il colofone, la DT ritiene che non si possa parlare di una traduzione in senso stretto, quanto di una sorta di compendio in lingua armena da fonti in altra lingua.

Segue, quindi, il frutto degli studi sul trattato, da cui risulta che esiste soltanto una edizione del testo armeno antico, curata da B. Č'ugaszyan (Erevan 1980) e basata su un microfilm del manoscritto, all'epoca custodito a Los Angeles, oggi al Matenadaran di Erevan (Ms. 10975). Al fatto che l'editore armeno lavorò su un microfilm, la DT attribuisce gli errori e le omissioni di quell'edizione, tali da imporle di ricorrere all'originale. Ci si chiede allora se non sarebbe stato meglio, nel quadro di un progetto così ampio e articolato, accompagnare la traduzione del testo a una sua riedizione. Per di più, il glossario dei prestiti persiani e arabi, posto da Č'ugaszyan alla fine della sua opera, non è affidabile a causa di inesattezze nelle spiegazioni e di errori nella traslitterazione dei termini stranieri da cui muovono quelli armeni.

Quanto alle fonti, gli studi hanno finora posto l'accento su quelle arabe e indiane, lasciando in ombra le possibili influenze europee. Secondo la DT, il patrimonio di nozioni del *Corpus Hippiatricorum Graecorum* filtrò nell'opera in questione — i paralleli testuali ne sono dimostrazione — se non altro grazie alla mediazione di scienziati arabi e persiani, e per la stessa via sarebbero penetrate in Armenia anche le conoscenze degli ippiatri latini. Il trattato armeno sarebbe, quindi, un'ulteriore testimonianza della circolazione del sapere nell'area mediterranea e del ruolo mediatore della cultura arabo-persiana, nonché dei contatti tra Armenia di Cilicia ed Europa occidentale. In questo senso particolarmente suggestiva è l'ipotesi che Smbat III abbia commissionato questo lavoro ispirandosi a uno dei maggiori e più rinomati sovrani europei, Federico II Hohenstaufen, committente del *De medicina equorum* di Giordano Ruffo. È comunque la tradizione orientale, persiana e araba *in primis*, ma anche indiana, sempre mediata da autori arabo-persiani, ad aver lasciato il segno più profondo nello scritto armeno, a partire dal termine tecnico che indica il veterinario: arabo *baiṭar*, penetrato nel medioarmeno come *paytar*, passato a significare anche maniscalco, da cui il verbo *paytel*, ferrare. Non è un caso che gli unici tre autori espressamente citati nel testo siano Abi Yusuf, Rašid e l'indiano Čāṇakya Kauṭilya.

L'introduzione prosegue analizzando il riflesso di quest'opera in altre tradizioni letterarie: fu tradotta in arabo nel 1298-99 e in georgiano nel XVIII sec. Poco chiaro sarebbe, secondo la DT, il rapporto con un altro scritto arabo tradotto da un trattato ippiatrico armeno nel 1270 e dunque anteriore al trattato ciliciano, ma che presenta con esso significative convergenze testuali. In realtà sembra plausibile che tanto la traduzione araba in questione quanto lo scritto ciliciano attingano a una fonte comune, che potrebbe essere il perduto *Vasn jioy payt'arnman* (*Sulla cura del cavallo*), opera commissionata da re Het'um I nel 1263 e tradotta in persiano.

La DT mette quindi a fuoco la figura del committente Smbat III, che regnò per un paio d'anni sullo scorcio del XIII sec. in un contesto di guerre dinastiche che già preludevano alla decadenza del regno ciliciano. I contatti tra l'Armenia di Cilicia e l'Occidente nel periodo crociato sono ben noti, come anche — sul piano religioso — i tentativi di avvicinamento a Roma da parte della classe dirigente di quel regno. È il contesto storico e culturale in cui fu composto il trattato, che ne serba traccia, ad esempio, nei riferimenti ai cavalli valacchi e alla tradizione europea dei tornei. D'altra parte, una delle vie per cui il materiale orientale fu assimilato e adattato alla sensibilità culturale e religiosa armena passa per l'omissione di tutte le formule di preghiera e di invocazione a Dio per la guarigione dell'animale, così frequenti nei trattati prodotti dalla cultura islamica. Una traccia ancora più evidente della "cristianizzazione" della materia è certamente la narrazione della storia della creazione del cavallo riferita a mo' di introduzione nel primo capitolo del trattato. Interessante è anche l'esclusione dei passi concernenti la castrazione dell'animale, pratica non in uso presso gli Armeni, ma dettagliatamente descritta nelle fonti arabe e persiane.

Dopo le pagine dedicate alla lingua del trattato ciliciano, su cui torneremo tra breve, la DT passa in rassegna la diffusione del cavallo in Armenia fin dai tempi più remoti e non esclude che sia esistita una razza autoctona di cavalli, migliorata attraverso incroci, tipica in particolare della zona dell'Arcax.

Le tre sezioni seguenti si devono a studiosi dell'Università di veterinaria di Vienna che hanno partecipato al progetto di ricerca. In particolare, R. Rautschka, dell'Istituto di chimica medica, ricostruisce la storia dell'impiego del cavallo sui campi di battaglia dalla preistoria al XIII sec., sottolineando il ruolo centrale delle popolazioni nomadiche — Cimmeri, Sciti, Mongoli ecc. — nella diffusione di questo uso dell'animale dall'Asia centrale all'Europa. A G. Forstenpointner, specialista di paleoanatomia, e a G. Weissengruber si devono le pagine dedicate alla storia dell'anatomia del cavallo e al modo in cui essa è descritta nel trattato ciliciano, dove si mette in evidenza l'analogia tra la nomenclatura anatomica umana e quella dell'animale. Nell'ultima sezione, infine, K. Zitterl-Eglseer, dell'Istituto di botanica applicata, tratta dei medicamenti per i cavalli in uso nel medioevo, con particolare riferimento a quelli menzionati nel trattato: rileva la grande influenza della medicina araba sulle conoscenze degli autori del trattato e nota che vengono menzionate circa 400 sostanze curative, di origine vegetale, minerale e animale, sia presenti sull'altipiano armeno, sia di provenienza orientale (ad es. dall'India).

La seconda parte del volume (pp. 75-212) è costituita dalla traduzione del trattato. Il testo è suddiviso in 182 capitoli. Il primo, come si è accennato, narra della creazione del cavallo, mentre i successivi trattano delle caratteristiche positive e negative dell'animale (2-10), del suo allevamento (11-15), delle razze equine (16-21), di cauterizzazione e scozzonatura (22-27), della sua cura (29-31), dei suoi difetti (32-47), dei tipi di dolore e di malattie, dei loro sintomi e dei trattamenti (48-182). Le abbondanti note a piè di pagina, oltre a offrire un resoconto dettagliato dei passi paralleli in autori di altre tradizioni linguistiche, chiariscono l'etimologia di molti termini tecnici di origine alloglotta.

Il vocabolario estremamente complesso di quest'opera ha suggerito alla DT di corredarne la traduzione con una serie di glossari tematici (Anatomie, Krankheiten, Heil- und Futtermittel, Pferdefarben, Abzeichen, Zaumzeug und Reitzubehör, Maßeinheiten) che occupano la terza parte del volume (pp. 213-282). Per ogni lemma, scritto in grafia armena, si dà la traslitterazione in alfabeto latino, l'etimologia, se si tratta di imprestito, la traduzione tedesca e talora l'equivalente termine tecnico latino, il corrispondente neoarmeno (quando questo è diverso dal termine usato nel testo), i passi in cui ricorre. Inoltre si cerca di dare le fonti armene e alloglotte (dizionari, lessici, opere di letteratura medica), i luoghi paralleli in altre opere ippologiche e un breve commento.

La quarta e ultima parte del volume è un'appendice sulla nomenclatura dell'anatomia del cavallo, di briglie e sella, e dei tipi di andatura dell'animale.

Uno dei motivi di maggior interesse del lavoro della DT sta proprio nel tipo di lingua usato nel trattato. Esso, infatti, si colloca in una posizione intermedia della storia linguistica armena, permettendo di osservare il passaggio dall'armeno classico a quello medievale. Le discrepanze rispetto alla lingua classica investono tutti gli ambiti della grammatica.

Dal punto di vista ortografico e fonetico, risulta ben attestata la seconda rotazione consonantica, uno dei maggiori tratti distintivi della varietà occidentale della lingua moderna, rispetto al sistema antico perpetuatosi nella varietà orientale di armeno moderno. L'autore del trattato mostra sovente di esitare tra la grafia classica e quella fonetica per una medesima parola. A questo riguardo il trattamento dei prestiti è rivelatore: quelli entrati nella lingua prima della seconda rotazione consonantica, sono scritti nella grafia classica, mentre quelli recenti sono resi con una ortografia fonetica post-rotazione. La resa dei fonemi arabi e persiani rispecchia per lo più le regole già descritte nel lavoro fondamentale di Karst (*Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen*, 1901) e da Łazaryan (*Mijin grakan hayereni bařapašarə*, 2001), ma non mancano casi — nota la DT — in cui l'autore del trattato si discosta dalla trascrizione attesa della parola araba, rendendo così complicato rintracciare l'etimologia e il significato. Viene presentata una ricca esemplificazione della resa dei vari fonemi arabi e persiani. Da notare l'assenza di un esempio per la resa di ar. ب (b) come arm. բ (b) dopo una r — nel caso riportato di *farpiun* < ar.-pers. *farbīyūn*, *furbīyūn* (ma nel glossario p. 273 *farfayūn*!) abbiamo il consueto esito ar. b > arm. p. Inoltre, mancano gli esempi per la resa grafemica armena di due dei fonemi specifici del persiano (چ č e ژ ž), mentre quello riportato per la lettera پ (p) presenta, in grafia araba, una b (così anche a p. 263 del glossario!).

In ambito morfologico la DT nota la presenza di innumerevoli forme classificabili come medioarmene, in particolare la grande varietà di morfemi plurali (*-er*, *-ni*, *-vi*, *-ti*, *-vti*, *-an*, *-stan*) che vanno ad aggiungersi al morfema classico di plurale *-k'*, pure attestato: non si capisce perché dia abbondanti esempi per tutti i morfemi ma neppure uno per *-ti* e *-vti*. Si rileva, inoltre, la posposizione di *mi* nella funzione di articolo indefinito, la diffusione dei passivi in *-w-* e delle forme di presente e imperfetto precedute da *ku* con valore di presente e imperfetto indicativo (senza *ku* hanno invece valore di congiuntivo), la diffusione del

participio risultativo in *-ac*, sia in funzione predicativa che attributiva, l'imperativo presente dei verbi in *-e* reso con *-ë* anziché con *-ea* come nel classico (dove però è formalmente un imperativo aoristo!), la particolare forma negativa del presente dei verbi costruita con *i* + infinito.

Uno stadio di evoluzione ancora più avanzato mostra la sintassi, in cui si avverte chiaramente lo slittamento verso la preposizione di tutti gli attributi nominali, in particolare la posizione prenominale di tutti i genitivi attributivi e del possessivo in funzione attributiva: questa tendenza alla grammaticalizzazione della posizione sintattica fissa dei costituenti della frase nominale, è tipica dei testi medioarmeni. L'ordine base della frase rimane SOV, dove l'oggetto diretto definito è ancora marcato da *z-*, come in armeno classico.

Il lessico è caratterizzato da un ricco apporto di prestiti e calchi dall'arabo, dal persiano e, in misura minore, dal francese e dal turco osmanli. Tale fenomeno non è limitato ai termini tecnici (anatomia del cavallo, malattie, medicamenti ecc.), ma investe tutto il vocabolario del trattato. In molti casi si tratta di neologismi che non attecchirono nell'uso linguistico. Gli armenismi di carattere ippiatrico o ippologico sono per lo più dei composti dal significato trasparente, benché non manchino i termini oscuri, più numerosi nell'ambito dei nomi di malattia. I calchi sono modellati soprattutto sulla terminologia arabo-persiana.

Da quanto detto emerge nettamente l'importanza linguistica di quest'opera e dello studio della DT, che valorizza un notevole testimone della lingua medioarmena, ancora una volta tratto dall'ambito della produzione scientifica, come il più noto *J̌ermanc' mxit'arut'iwn* (*Consolazione delle febbri*) del medico Mxit'ar Herac'i (1184), che fu tra i primi autori ad abbandonare la lingua classica per il volgare medioarmeno. Anche in Armenia, dunque, sono gli scritti scientifici a optare per la lingua volgare, a scapito del rigido modello classico, come avviene in altre tradizioni letterarie, si pensi solo al nostro Galileo. Dispiace un po' che uno studio così ben concepito e strutturato brulichi di sviste nell'annotazione dei termini in lingue straniere, a partire proprio dalle parole armene, e non solo quelle citate nell'introduzione, ma soprattutto quelle elencate nei glossari: termini scritti in alfabeto armeno in modo errato (ad es. confusione tra le lettere armene ṙ, o, u), traslitterazioni errate (in particolare la confusione tra w e v e l'omissione del segno di aspirata ') o dimenticate. Inoltre nomi di autori e opere orientali trascritti con grafie diverse, per es. Aẖi Ḥizām-al Ḫuttuli (p. 25) Aẖi Ḥizām-al Ḫuttulī (p. 26), Cāṇakya e Čaṇakya (p. 24), Čaṇakya (p. 26), Arthaśāstra e Arthaśastra (p. 24, nella stessa pagina anche alcune parole sanscrite traslitterate erroneamente: *vaisya* per *vaiśya*, *sūdra* per *śūdra*...), e così via. Si tratta comunque di sviste marginali rispetto al risultato complessivo di questo progetto di ricerca, che ha prodotto uno studio di ampio respiro, il cui interesse non è confinato solo alla storia della scienza veterinaria o della fitoterapia, ma investe gli studi orientalistici in senso lato, perché rappresenta un altro tassello nella storia delle relazioni tra le diverse culture in materia di conoscenze scientifiche, oltre che l'armenistica, per il contributo alla storia della scienza e della lingua del popolo armeno.

M. Bais

FABRIS, Carlo, *Fare verità nella carità. Prospettive canonistiche inerenti la Communicatio in sacris sacramentale*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 335, € 23,00.

Le titre de l'ouvrage *Fare verità nella carità* ou *Faire la vérité dans la charité* se réfère au magistère des papes Jean Paul II et Benoît XVI reflétant l'attitude fondamentale en matière d'œcuménisme, visant à valoriser et à mettre en relief ce que nous avons déjà en commun, sans pour autant camoufler les différences parfois profondes qui nous séparent encore (p. 286). Ce précieux équilibre est assuré par la doctrine magistérielle de l'Église, la discipline canonique ainsi que par la normativité des autorités ecclésiastiques latines et orientales compétentes dans le domaine de la *communicatio in sacris* (plus loin *cis*).

L'approche de la problématique, qui court comme le fil rouge à travers l'ouvrage, est exprimée par une double demande. Premièrement, dans quelle mesure est ce que les non-catholiques peuvent-ils accéder légitimement aux sacrements de l'Église catholique et deuxièmement, dans quelle mesure les fidèles catholiques peuvent-ils à leur tour accéder aux sacrements des Églises et des Communautés ecclésiales séparées?

L'ouvrage contient cinq parties. La première partie fait une synthèse de comment les principes conciliaires, surtout du Décret sur l'œcuménisme et du Décret sur les Églises orientales, ont modifié la pratique postconciliaire de la *cis*. De la communion "fermée" traduite par la prohibition formelle de toute forme de *cis*, telle que contenue par le canon 731 §2 du Code de droit canon de 1917, on passe à une communion plus "ouverte" à l'égard de nos frères séparés. Ceci est essentiellement le fruit d'une double réflexion conciliaire sur le mystère de l'Église (le fameux "*subsistit in*" de LG n° 8) et sur la dignité baptismale comme base d'insertion de tout chrétien dans le Corps du Christ.

La seconde partie relève le double principe régulateur de toute *cis*, tel qu'il fut distillé par le Décret sur l'œcuménisme (cf. UR n° 8). Il s'agit d'une part du principe selon lequel les sacrements sont l'expression de la pleine unité ecclésiale et y communier présuppose cette pleine communion. Il s'ensuit que la *cis* est la plupart du temps empêchée ("*significatio unitatis plerumque vetat communicationem*" UR n° 8). D'autre part, il y a le principe selon lequel les sacrements sont aussi des moyens de grâce. Il s'ensuit que la grâce à procurer permet ou recommande quelquefois la *cis* ("*gratia procuranda communicationem quandoque commendat*" UR n° 8). L'auteur applique ce double principe régulateur dans sa tension dialectique dans le champ sacramentel de l'Eucharistie, la pénitence, l'onction des malades, le baptême, la confirmation, l'ordre et le mariage. Toute la normative cependant très ample et précise du CIC, du CCEO et du nouveau Directoire œcuménique *La recherche de l'unité* de 1993 (plus loin LRU) est un peu rapidement passée en revue.

C'est surtout la troisième partie qui constitue le cœur de cette étude, c'est-à-dire les mariages mixtes comme modalité spécifique de la *cis*. C'est en effet dans le sacrement du mariage mixte, donc entre un baptisé catholique et un baptisé non-catholique, que la *cis* reçoit sa plus large application, étant donné les réalités toujours plus multiconfessionnelles, multiculturelles et multiethniques de

nos sociétés occidentales postmodernes. Il n'est pas rare que dans certains lieux (par exemple en Allemagne), la majorité des mariages sacramentels entre deux baptisés soient en fait des mariages mixtes! L'auteur est tout à fait conscient du défi pastoral et spirituel que constituent les mariages mixtes pour l'Église. Pour cela, il n'hésite pas à décrire en détail la normativité en vigueur, tout en mettant bien en relief "comment sa finalité va au-delà d'une simple contribution spécifique à la noble cause de l'œcuménisme et vise également à sauvegarder les principes qui appartiennent à la sphère du droit divin, parmi lesquels si situe la protection contre le risque d'indifférentisme" (p. 283). C'est sous cet éclairage, que l'auteur analyse successivement la dispense pour conclure un mariage mixte et les conditions qui la sous-tendent, à savoir la cause juste et raisonnable, les déclarations et promesses de la partie catholique, l'information en temps voulu du futur conjoint non-catholique et l'instruction des deux parties sur les fins et propriétés essentielles du mariage (cf. cann. 1125/CIC & 814/CCEO).

L'auteur se consacre amplement aux défis que posent l'exigence de la forme canonique (présence du ministre sacré et de deux témoins), qui peut toutefois être assouplie par les options prévues par les canons 1127/CIC et 843/CCEO (forme canonique pour la licéité seulement avec toutefois l'intervention du ministre sacré *ad validitatem* dans le cas d'un mariage avec un conjoint oriental séparé ou encore la dispense de la forme canonique, restant sauve pour la validité une certaine forme publique de célébration) et par les canons 1116/CIC et 832/CCEO en matière de forme canonique extraordinaire. Le commentaire conjoint et parallèle des canons latins et orientaux, ensemble avec le Directoire œcuménique de 1993 est très louable pour la clarté de l'exposé doublée d'un réalisme prudent, spécialement en ce qui concerne la célébration "œcuménique" ou la liturgie des mariages mixtes.

Cet exposé vaut surtout par sa très grande utilité pastorale dans le contexte ecclésial italien. C'est à ce titre qu'ample référence est faite aux directives de la Conférence des Evêques italiens, notamment au *Décret général sur le mariage canonique de 1990*, comportant en outre une description exhaustive du *Texte commun* et du *Texte d'application de l'Accord entre catholiques et vaudois/méthodistes en Italie* respectivement de 1997 et de 2000. Toutefois l'auteur n'hésite pas à compléter son discours en faisant allusion à d'autres Conférences épiscopales (autrichienne, chilienne, espagnole et dominicaine) en ce qui concerne la manière de formuler les déclarations et les promesses requises dans le champ du canon 1126/CIC.

Dans une étude de la *cis*, qui se veut canonique et pastorale tout en privilégiant les mariages mixtes, il aurait toutefois été très utile d'aborder, dans une section supplémentaire, la douloureuse et épineuse question du partage eucharistique dans le cadre des mariages/foyers mixtes. Les demandes de plus en plus pressantes d'un tel partage eucharistique, surtout au sein de couple/foyers catholiques-réformés, constituent un défi pastoral de plus en plus large et urgent. Sans doute que de telles demandes de partage, non seulement au cours de la célébration même du mariage, mais également après au cours de la vie matrimoniale et familiale, sont moins fréquentes en Italie, alors qu'ailleurs elles consti-

tuent une réalité quotidienne pour les pasteurs et les Evêques. Soulignons que le Directoire œcuménique de 1993 comprend une ouverture, certes timide mais non moins importante, en faveur d'un tel partage eucharistique dans le contexte des mariages mixtes (cf. LRU n° 159: le partage eucharistique lors de la célébration matrimoniale et LRU n° 160: le partage eucharistique après au cours du mariage). Bien qu'un tel partage demeure exceptionnel et que sont reproduites les normes générales en la matière, ce partage eucharistique dans le contexte des mariages/foyers mixtes se base non sur la souffrance des conjoints séparés lors de la communion, mais bien sur une appréciation positive de leur double lien sacramentel dans le baptême et dans le mariage comme "situation particulière" dans le champ de la *cis*. Cette ouverture peut en outre être reliée à la notion de "sérieux besoin spirituel de la nourriture de l'eucharistie" provenant de la fameuse Instruction *In quibus rerum circumstantiis* sur les cas d'admission d'autres chrétiens à la communion eucharistique de 1972 (cf. nn. 4,b et 6 de cette Instruction), élargissant le partage eucharistique en faveur de nos frères séparés au-delà des simples situations objectives de privation de liberté physique, de persécution ou de danger de mort. Comme le soulignait le Cardinal Lehmann dans un discours de 2000 à la Conférence épiscopale allemande, cette notion véhicule une intériorisation ou une subjectivisation du besoin spirituel de l'eucharistie et comporte dès lors un énorme potentiel d'applications possibles. Face à ce défi, un grand nombre d'Evêques et de Conférences épiscopales (France, Canada, Allemagne, Suisse, Afrique du Sud, Royaume-Uni et Irlande, Autriche, Australie, Espagne) n'ont pas hésité à élaborer des orientations pastorales ou des directives en matière de partage eucharistique. Tout en se tenant au principe régulateur de toute *cis*, ils épuisent avec créativité et audace les marges d'appréciation laissées par la normativité universelle pour préciser les "autres cas de grave nécessité qui se fait pressante" (cf. cann. 844/CIC §4 & 671/CCEO §4) dans lesquels les chrétiens réformés peuvent accéder à la communion eucharistique catholique. Des normes particulières telle que *Policy* du Conseil permanent de la Conférence canadienne des Evêques catholiques de 1999 ou les normes *One Bread One Body* des Conférences des Evêques d'Angleterre & du Pays de Galles, d'Irlande et d'Écosse de 1998 prévoient le partage eucharistique, par exemple, lors d'une messe nuptiale, un anniversaire de mariage, un baptême, une première communion, une confirmation, une maladie grave, des funérailles du conjoint ou d'un enfant, ou lors de fêtes importantes telle que Noël, Pâques, Pentecôte.

Prise dans son ensemble, l'étude de don Fabris constitue à nos yeux un excellent *vademecum* pastoral dans le champ des mariages mixtes, basé sur une solide connaissance de la normativité actuelle en vigueur.

G. Ruyssen, S.I.

PRINZIVALLI, Emanuela, a cura di, *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Roma 28-30 settembre 2004)

[Biblioteca di Adamantius 3], Pazzini editore, Villa Verucchio (RN) 2005, pp. 655, € 65,00.

Dal 28 al 30 settembre 2004 il Gruppo italiano di ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina" ha tenuto a Roma e nell'Abbazia di S. Nilo di Grottaferrata il suo ottavo convegno dedicato al commento di Origene (= O.) al vangelo di Giovanni. Nell'agosto dell'anno seguente è stato pubblicato il volume con i vari interventi, naturalmente ampliati per la stampa, che noi qui presentiamo e discutiamo. È ovvio che questa nostra recensione, per quanto accurata, non potrà se non in minima parte raccogliere tutte le stimolazioni né presentare le innumerevoli tematiche contenute in questo volume di più di 600 pagine.

Dopo la Presentazione della Curatrice, E. Prinzivalli, il volume è organizzato in tre sezioni: la prima è dedicata a "Struttura, genere letterario e genesi compositiva" (6 contributi), la seconda è intitolata "Grandi temi" (5 contributi) e la terza tratta di "Contesti, testi e personaggi biblici" (11 relazioni). Seguono 14 pagine con i riassunti in inglese degli articoli che precedono ad opera di J. Gavin SJ e concludono l'opera gli Indici (scritturistico, degli autori antichi e di quelli moderni composti da C. Cicone). Il tutto per complessive 655 pagine. Dei 22 contributi, 16 sono in italiano, 2 in francese, 2 in inglese, 1 in tedesco e 1 in spagnolo.

Spetta a *Manlio Simonetti*, indiscusso animatore e maestro del gruppo, di fissare per così dire il quadro generale della ricerca che sarà concretizzata negli interventi che seguono con una presentazione dal titolo "Il *Commento a Giovanni* tra esegesi e teologia" (pp. 15-41). Con ottima sintesi egli illustra i temi fondamentali e gli strumenti ermeneutici del CIo, anche se, come osserveremo in molti altri interventi, dopo aver ben individuato nel titolo (CIo "tra esegesi e teologia") la caratteristica praticamente di tutte le opere che O. ha dedicato alla S. Scrittura, dà da intendere che si tratti di fatto di esegesi nel senso oggi comune del termine. Forse non sarebbe stato inutile, in tema di premesse ermeneutiche (cf. specialmente p. 20), far intervenire anche il noto bizzarro passo di *Princ.* IV,2,9. Notiamo inoltre, una volta per tutte, che anche qui (p. 19) si dà forza ermeneutica alla nota contrapposizione paolina tra lettera e spirito (cf. soprattutto 2Cor 3,6), che O. sfrutta frequentemente in modo più o meno riflesso (cf. CIo X,103.276; XIII,110; ecc.) e che, sempre in tale senso erroneo, viene comunemente creduta come biblica. Ora non c'è alcun dubbio che invece per Paolo non si tratta di due tipi di interpretazione del testo sacro, bensì "lettera" è per lui l'AT come Legge, il cui compito, nell'ambito della storia della salvezza, è quello di render l'uomo cosciente della sua incapacità di salvarsi (perciò, pur essendo in sé santa, per l'uomo concreto, che è carnale, è foriera di morte: ἀποκτέννει), mentre lo Spirito che anima la nuova alleanza "vivifica (ζῳοποιεῖ), perché libera l'uomo dalla soggiacenza alla struttura della Legge. Per questa nella Chiesa cattolica non del tutto familiare teologia paolina della legge rimandiamo all'ottimo testo di Andrea van Dülmen. In n. 41 di p. 29 si deve leggere "Sal 103,*24*".

Nel seguito *Lorenzo Perrone* espone "Il profilo letterario del *Commento a Giovanni*: operazione esegetica e costruzione del testo" (pp. 43-81). L'autore, in una più o meno conscia imitazione del modello origeniano, sceglie una presentazione spesso problematica dei vari interrogativi che sono peraltro da tempo oggetto di studio: l'esatto genere letterario del CIo, la sua datazione, gli interessi polemici nei confronti dell'opera di Eracleone, il più generale influsso dell'epoca e dei luoghi, il continuo intervento della concezione origeniana della S. Scrittura come un tutto organico e coerente ecc. Non è possibile qui entrare nel dettaglio: notiamo solo che Perrone in generale dipinge un O. superlogico (cf ad esempio p. 71 n. 102), che in realtà pare più modesto (cf. ad esempio, oltre al ragionamento del tutto astratto di CIo VI,194ss, CIo VI,13ss: oggi si ritiene quasi unanimemente che solo Gv 1,15b ridà parole del Battista, come anche il Crisostomo e Cirillo Al. hanno intuito) e soprattutto inutilmente prolisso (come lui stesso a volte ammette). Anche il criterio dell'unitarietà della S. Scrittura è vero per il teologo cattolico, ma non è un criterio esegetico, perché scavalca le innegabili diversità di lingua, genere letterario, temperie storica e soprattutto il fatto che la rivelazione biblica è notoriamente progressiva.

Nel terzo contributo *Agnès Bastit*, sotto il titolo "Typologie des prologues aux commentaires des évangiles" (83-115), presenta un'interessante panoramica delle introduzioni che quasi tutti i commentatori dei vangeli nell'antichità premettono al commento vero e proprio e che l'autrice decide di chiamare in francese *prologues*. L'esegesi moderna, ovviamente con altri strumenti e spesso altri orizzonti critici, delega questo compito alla *Einleitungswissenschaft*. Da tale dotta analisi risulta che esistono almeno due tipi di "prologhi", quello cioè più preoccupato di chiarire al lettore utilità e sostanziale accordo delle quattro versioni evangeliche e quello, probabilmente lanciato da O. stesso, di un minuzioso riscontro della coerenza di tutte le parti con l'intento fondamentale del Logos. Senz'altro per motivi di spazio la Bastit purtroppo dice pochissimo sul CIo limitandosi a proporre un doppio schema visivo in appendice. Ci chiediamo anche perché ella non faccia alcun accenno ai cosiddetti prologhi antimarcioniti, raccolti e commentati nel 1969 da J. Regul, che, pur essendo di incerta datazione, di certo si collocano nel lasso di tempo preso in considerazione dall'autrice. A p. 88 il termine greco va scritto correttamente προσκήνιον e a metà di p. 97 l'espressione origeniana corretta è πρὸς τὴν σχέσιν.

Il quarto intervento è dovuto a *Domenico Pazzini* ed è intitolato "Considerazioni sulla lingua del *Commento a Giovanni* " (117-131). Dopo alcune premesse, tra le quali egli pone "l'alta complessità dell'argomentazione origeniana" (p. 117), l'autore dichiara di limitarsi all'analisi di una sola delle tipologie a suo parere presenti nel CIo e cioè di quella descritta da lui come "enunciazione secca seguita da un lungo periodo articolato e composito" (ib.). Pazzini usa uno stile pomposo e un procedere non sempre perspicuo: mancando una sintesi finale ci si chiede cosa si debba pensare di questo stile origeniano. Forse anche il titolo andrebbe cambiato: non tanto la "lingua", ma più "stile e retorica" del CIo sono l'oggetto del contributo. Contrariamente a quello che sembra essere il parere di questo autore a noi pare che resti valido il lapidario giudizio dell'Altaner: "Ein

großes schriftstellerisches Talent ist O. nicht gewesen" e, a proposito del *Contra Celsum*: "Die Beweisführung ist manchmal schwächlich" (*Patrologie*, pp. 199.203), cosa ammesa più volte anche nel contributo di Simonetti e in quelli del Bendinelli e di Navascués che seguono. Notiamo che Ap 7,2-5 parla di 144.000 segnati e non di 150.000 (p. 120)! O. in CIo I,8 invece cita correttamente. A p. 125, r. 5 si deve leggere περιεπάτει. Ci chiediamo poi cosa sia il "dualismo fra testo interpretato e frase interpretante" (p. 125). Infine non vediamo su cosa si fondi l'affermazione che "O. possiede il testo sicuro di Giovanni" (p. 130).

Nel seguito troviamo il contributo "Il *Commento a Giovanni* e la tradizione scolastica nell'antichità" di *Guido Bendinelli* (pp. 133-156). L'A. esemplifica brevemente il suo assunto (che CIo derivi da lezioni) con osservazioni sulle formule di invito per l'uditorio, sui silenzi, le oscurità e le risposte mancate, sulle digressioni e le riprese, sulle estemporaneità del discorso e le oscillazioni di pensiero, sulla critica testuale e la decifrazione del testo, sulla prosopopea e infine sulla lettura contestuale della Sacra Scrittura. Nella seconda parte l'autore perfeziona la sua idea con una serie di osservazioni in merito ad alcuni aspetti in cui il CIo mostra affinità con i commenti filosofici, specie delle opere di Platone e di Aristotele. L'analisi si rivolge al genere letterario del prologo, a quello della ζήτησις senza presa di posizione e a quella con risposta univoca. Quest'ultima possibilità viene più a lungo esemplificata, di certo per dimostrare la logicità delle argomentazioni di O. Notiamo che in realtà si tratta dell'applicazione della nota tautologia (A → B) → (non B → non A), che sta alla base della cosiddetta dimostrazione per assurdo. L'analisi comparativa ha forse l'unico neo di chiamare in causa autori di qualche secolo posteriori a O. Alla fine di questo dotto contributo abbiamo l'impressione che non tutte le osservazioni abbiano la stessa forza probativa, ma che nel complesso Bendinelli raggiunga lo scopo. Ci chiediamo tuttavia come ciò si concili con l'*opinio communis* che O. avrebbe composto il CIo su richiesta del discepolo ed amico Ambrosio, che viene interpellato anche almeno sei volte nel corso dell'esposizione (cf. I,9; II,1; VI, 6; XIII, 1; XX,1 e XXVIII,6). Inoltre: che senso ha l'affermazione che "tremila e seicento ... è un numero che moltiplica se stesso" (p. 137)? Notiamo infine che le osservazione di critica testuale (p. 143s) sono piuttosto sommarie e non consentono un giudizio sulla pertinenza delle osservazioni origeniane. Il riferimento a CIo VI,194 (cf. p. 144, n. 23) è oscuro: stando alla moderna critica testuale, per l'alternativa στήκει/ἕστηκεν (CIo VI,194ss), è praticamente impossibile arrivare ad una decisione sicura.

L'ultimo contributo della sezione dedicata ai problemi strutturali e metodologici, dovuto a *Robert Somos* (pp. 157-175), è dedicato a "Elements of the Theory of Scientific Knowledge in the *Commentary on John*". Egli premette un'analisi di *Princ*. I,10 e, pur richiamandosi al solo Alessandro di Afrodisia per il periodo antecedente O., è convinto che le tecniche dei commentatori filosofici pagani assestate a partire dal IV secolo siano in realtà già operanti in ambiente cristiano alessandrino. Questa ipotesi di lavoro viene considerata anche da altri autori come del tutto possibile.

La seconda sezione del libro, dedicata a "I grandi temi", si apre con un contributo di *Gaetano Lettieri* dal titolo "Il νοῦς mistico. Il superamento origeniano

dello gnosticismo nel *Commento a Giovanni*" (pp. 177-275). Dalla mole pare evidente che questo testo è stato concepito dagli organizzatori come quello centrale. Nonostante le quasi cento pagine che seguono Lettieri parla di "relazione" (p. 177)! Oltre invece, più opportunamente, di "saggio" (p. 209). In ogni caso non è materialmente possibile che soprattutto questo contributo, come quasi tutti gli altri, sia stato letto nel corso del convegno. Nel CIo, che a suo parere è "opera speculativamente vertiginosa e ardita" (p. 178) "Il sistema origeniano si pone ... come dialettica gnosi cattolica" (p. 181). Lo scopo dichiarato di questo lungo saggio è dunque quello di dimostrare che O. soprattutto nel CIo, ma in generale nel compleso delle sue opere, rilegge, riformula e corregge in senso ortodosso l'universo intellettuale gnostico, in concreto quello valentiniano. Questo consente all'A., che non ha il dono della concisione, di fare un ripasso di tutte le assurdità implicate in tale sistema, per poi mostrare tale rilettura origeniana. Che poi tale rilettura consenta di dichiarare "cattolico" il pensiero di O., come egli con un'aggettivazione ridondante ed eccessiva fa, va ovviamente contestato. È naturale, anzi augurabile che chi si dedica ad un autore lo faccia con simpatia e cercando di interpretarne le ambiguità e le oscurità, come si dice, *in bonam partem*. In questo studio tuttavia e in molti altri di questo volume si dà un'immagine di questo commento al quarto vangelo come se si trattasse di un capolavoro, che consenta al lettore di capire tale scritto biblico e di risolvere gli oggettivi numerosi e gravi problemi interpretativi. A parere nostro e di molti altri esegeti invece il CIo di O., pur essendo opera di innegabile cultura (e fantasia), raramente individua i veri problemi del vangelo di Giovanni. Se l'esegesi neotestamentaria è la materia deputata all'interpretazione del testo e che cerca di spiegare ciò che l'autore biblico intende, allora va detto che in generale il CIo rimane molto al di sotto di questo livello. La torrenziale dialettica di questo e di molti altri studi di questo volume riesce senz'altro il più delle volte a ricostruire le matrici culturali entro le quali si muove il CIo, ma raramente ne mette in mostra il carattere di scritto in realtà filosofico-teologico in gran parte rispondente a problematiche estranee al vangelo, lasciando il lettore in cerca di spiegazioni con la maggior parte delle sue domande del tutto inevase. Esemplificando un po' a caso: O. non si accorge mai che l'ἐν ἀρξῇ iniziale richiama troppo ovviamente Gen 1,1; rispetto a ciò il richiamo a Pro 8,22, tanto sottolineato da O., è in realtà secondario; nelle innumerevoli pagine dedicate al primo verso non c'è alcun accenno al fatto che probabilmente il πρός non è un equivalente di παρά (presso), ma significa "in relazione con, rivolto a" (cf. de La Potterie in *Bib* 43[1962] 366-387 e Zerwick, *Graec*[5]. Nr 102s). Molte etimologie che O. sfrutta nell'esposizione sono errate o perlomeno improbabili. La questione dell'autore del quarto vangelo e il suo rapporto con il discepolo prediletto, su cui sono stati scritti fiumi d'inchiostro, pare ignota all'Alessandrino. Lo stesso vale per l'importantissima questione del rapporto tra Gv e i sinottici, che si può formulare anche così: perché un quarto vangelo indipendente dalla tradizione sinottica e quali sono le sue fonti? Soprattutto da correggere sono le innumerevoli lodi della logica ferrea e dello stile eccezionale che O. userebbe: su questo punto riteniamo invece ancora condivisibili le note definizioni dell'Altaner che abbiamo già ricordato sopra. Se per i numerosi

noti errori dogmatici di O. va di moda ricorrere al fatto che al suo tempo le problematiche e la relativa terminologia erano ancora insufficienti, ciò non può essere invocato *sic et simpliciter* per l'esegeta o meglio, dato che ciò è vero per molti altri commentatori del NT dei primi cinque secoli, si deve semplicemente concludere che essi, anche per mancanza di un metodo adeguato, non hanno visto gran parte dei problemi. Segnaliamo, in questo vero e proprio saggio, alcuni nei: la prima affermazione di p. 183, n.18, ad esempio, va cancellata, perché Lettieri si basa sull'erronea traduzione italiana del testo *Die Gnosis* (p. 22) di K. Rudolph (questi non sostiene "superficialmente" che O. abbia letto gli scritti gnostici "con scarsi risultati", ma che egli cercò con scarso successo di procurarsi documenti gnostici — cf. CC VI,24). L'autore dovrebbe sapere che non ci si deve mai fidare delle traduzioni italiane di testi tedeschi! In p. 183, n. 18 leggi "spätantike*n*" e a p. 185, n. 25 "*G*nosticus" e "valentin*ia*nischen"; a p. 209, n. 79: illu*d* unum principium! La prima frase di p. 237 contiene probabilmente due refusi: uno dei due "platonico" va eliminato e invece di "tolta" si deve leggere "colta"; a p. 253, n. 160 "in lui non c'è alcuna tenebra" non è evangelico, ma di 1Gv 1,5! A p. 258, n. 169, r. 2: c'è un "maggiore" di troppo e infine a p. 273, n. 201 sarebbe bene notare che O. usa Ef 2,14 in un senso del tutto avulso (i "due" per Paolo sono i giudei e i pagani!). Immaginiamo infine che qualche collega dell'autore avrebbe da ridire su alcune affermazioni di O. relative all'universo attribuito a Eracleone e che la concezione della preesistenza *eterna* dell'anima prima dell'infusione nel corpo attribuita all'Alessandrino (cf. pp. 235ss, 248ss) non è deducibile con certezza da suoi testi sicuri. I due testi su cui Lettieri maggiormente si appoggia sono di critici posteriori, due dei quali dichiarano esplicitamente di non citare O. letteralmente.

Le relazioni che seguono sono dedicate a singoli temi, a cominciare da quella in tedesco di *Christoph Markschies* intitolata "Der Heilige Geist im *Johanneskommentar.* Enige vorläufige Bemerkungen" (277-299). Volendo riprendere la questione della pneumatologia origeniana egli dichiara di concentrarsi sul CIo e di basarsi sul testo che W.-D. Hauschild ha scritto per l'abilitazione (*Gottes Geist und der Mensch*, München 1972). Innanzitutto egli si rifiuta di accettare il termine "binitarismo" e le teorie ad esso legate e passa subito all'analisi del noto passo II,73s del CIo. Markschies sostiene che per O. le tre posizioni relative al rapporto tra Spirito Santo e Padre/Logos (che O. riferisce) sono erronee e che quindi O. mette in campo una quarta concezione di tale rapporto. Lo Pneuma viene all'esistenza mediante il Logos, quindi non è ingenerato, ma senza iato temporale. Esso possiede una propria οὐσία, pur convergendo con il Padre e il Figlio in un'unica volontà (ὁμόνοια). Con qualche timido distinguo l'autore è costretto ad ammettere il subordinazionismo origeniano che però a suo parere salva la reale esistenza di tre ipostasi divine. La seconda parte dell'intervento è poi dedicata alla determinazione del ruolo dello Spirito Santo nel processo salvifico. Tale ruolo deriva dalla costituzione gerarchica della Trinità appena esposta: più precisamente le tre "persone" agiscono secondo la propria specifica collocazione, secondo la formula ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ χριστοῦ ἐν πνεύματι e offrendo lo Pneuma, come precisa O. in CIo I,77, la "materia" dei doni di grazia concessi dal

Padre ai "santi". Il resto dell'articolo è dedicato alla correzione di quella che a parere dell'autore è un'indebita attribuzione a O. dell'idea che, per la presenza dei doni dello Spirito, oltre al battesimo siano necessarie delle disposiziono morali, che cioè non tutti i battezzati siano "spirituali". Markschies formula in vario modo la sua convinzione che per O. lo Spirito "non ha un ruolo da comparsa", per usare una formula spesso usata nel passato. È appena necessario ricordare qui che, nonostante tutti tentativi di salvare le varie affermazioni di O., la sua concezione del rapporto tra le persone divine e le modalità della loro azione salvifica non corrispondono alla fede cattolica definita. A p. 289, n. 61 leggi *fragm. 37* e in n. 103, dopo XXVIII, si deve leggere "121-161".

Il secondo tema, quello della profezia nel CIo, è affidato a *Enrico Norelli* (pp. 301-331). Nella prima sezione egli espone la critica anche ironica di O. alla concezione marcionita della profezia veterotestamentaria. Stupisce assai l'ammirazione di Norelli per le idee di D.F. Strauß (l'esistenza delle profezie avrebbe portato alla invenzione di racconti relativi a Gesù: cf. p. 306), che come si sa non ha alcun fondamento sicuro, ma deriva solo da un generale dubbio preconcetto. Dopo aver ricordato che per O. i profeti più che per la predizione del futuro sono importanti per il loro insegnamento teologico, espone l'innegabile parziale relativizzazione e sdrammatizzazione della concezione origeniana dei profeti veterotestamentari, soprattutto in CIo VI, con i suoi vantaggi e svantaggi. Dopo una garbata polemica con la Canévet, Norelli riferisce la contorta spiegazione che O. dà della profezia di Caifa (in Gv 11,49ss), giustamente presentandola come "più apparente che reale" e ottenuta "a costo di [un] ...sofisma" (p. 324). Infine l'autore, sulla base di CIo XIII, 300-320, affronta la questione principale, se cioè i profeti siano stati inferiori agli apostoli o addirittura ai cristiani perfetti. Con tutta una serie di argomentazioni in punta di fioretto egli constata una certa contraddizione su tale tema tra XIII,301-319 e I,37, attribuendola in parte al lasso di tempo tra i due testi (che implica differenti avversari) e allo stile aporetico e complesso di O. A noi pare che il tema del rapporto tra profezia e apostolato sia in sé di importanza secondaria, anche nel CIo, e che il tutto avrebbe tratto molti vantaggi da una approfondita teologia della profezia veterotestamentaria. A metà circa di p. 307 va corretto l'errore di citazione che Norelli eredita da Corsini: si deve leggere *1Gv* 2,23.

Un tema teologicamente più potente è affrontato da *Francesca Cocchini* nel contributo seguente dal titolo "La Chiesa nel *Commento a Giovanni*" (pp. 333-360). L'autrice dichiara esplicitamente di voler raccogliere "le sollecitazioni ...del quarto vangelo" colte da O. nel CIo per "arricchire la sua dottrina ecclesiologica" (p. 335). Utilmente ella richiama tre acquisizioni ecclesiologice cui O. è pervenuto prima o contemporaneamente al CIo, tra i quali molto imporante è il legame tra Chiesa e S. Scrittura, della cui corretta interpretazione la Chiesa stessa è responsabile. Ulteriore premessa è la dottrina ecclesiologica di Eracleone, che O. analizza e corregge. Il tema cui viene dedicata più acribia è quello di chi appartiene alla Chiesa che è pneumatica, detto altrimenti il rapporto chiesa-mondo: alla fine di una lunga e dialettica disamina Cocchini, stabilendo il fatto che O. contesta decisamente la dottrina della diverse "nature", quindi predesti-

nate, tipica degli gnostici, conclude che egli restituisce al singolo il primato della libera scelta, eventualmente fragile. L'autrice raccoglie da Corsini la convinzione che per O. καταβολή, in Gv 17,24, significhi "caduta (morale)" e non, come le nostre bibbie (in accordo com molti testi extrabiblici precedenti e contemporanei) traducono di solito, "costituzione, inizio" (cf. pp. 355ss). Forse si potrebbe distinguere tra "caduta morale" e "discesa" e tra sostanziale caduta del mondo e caduta morale del singolo. Il teologo contemporaneo si stupisce infine che in O. non si trovi alcun accenno alla questione oggi tanto discussa del rapporto tra Chiesa e antico Israele (sostituzione? superamento dialettico? ricongiunzione finale?). A p. 344 le parole esatte di Gesù in Gv 8,44 sono "Voi avete per padre il diavolo".

Un altro tema che si preannuncia centrale è quello affrontato da *Emanuela Prinzivalli* nel suo "L'uomo e il suo destino nel *Commento a Giovanni*" (pp. 361-379), che conclude la seconda sezione. Opportunamente ella richiama la concezione origeniana della totale apocatastasi, che ormai ci pare nessuno più nega, e che la Prinzivalli ha ripetutamente espresso altrove. Non possiamo qui sottacere il fatto che, a giudizio praticamente unanime degli esegeti e dei teologi, né At 1,6; 3,21 né 1Cor 15,22-28 danno il minimo appoggio a tale eresia, che d'altronde ha contro di sé un numero ingente di testi del NT univoci e di diverse fonti. A proposito del testo paolino stupisce che O., che tanto ama le distinzioni concettuali, non veda o non voglia vedere che l'esser sottomesso non implica affatto essere convertito, come già succede su questa terra. In n. 17 di p. 365 la Prinzivalli si dichiara invece sconcertata dal fatto che il Corsini si ponga pure lui la questione. Un'altra utile premessa dell'autrice è il richiamo al superamento origeniano di un puro antropocentrismo, specialmente per ciò che concerne la salvezza, cui segue una sezione, meno perspicua, sulla dottrina della partecipazione. Le ultime pagine vengono poi dedicate al tentativo di precisare eventuali distinzioni origeniane tra κτίσμα, ποίμα e πλάσμα soprattutto in riferimento ai primi tre capitoli della Genesi. Pur dovendo lodare la chiarezza espositiva, che distingue questo contributo da molti altri del volume, alla fine si rimane un po' delusi dalla mancanza di una trattazione di ciò che l'uomo è o può essere, della sua storia e delle sue caratteristiche. Anche il filosofo (anche non cristiano) non potrà non notare la completa mancanza di ogni positività del corpo umano e della natura materiale. Per altro verso questa relazione, nel suo voler ridare il pensiero di O. e forse senza volerlo, mette bene in risalto l'astrattezza delle questioni che interessano l'Alessandrino e agli occhi dell'esegeta l'abissale lontananza dal vero significato dei testi che egli prende a pretesto per la sua ontologia. Nella terz'ultima riga di p. 361 si deve correggere in τοὺς πόδας.

La terza sezione del volume porta il vago titolo di "Contesti, testi e personaggi biblici" ed è introdotta da una relazione di *Chiara Spuntarelli* dedicata all'antropologia di Filone (pp. 381-411). A differenza da O. questi ha una concezione diremmo dinamica dell'immagine con cui JHWH ha creato l'uomo, il quale mediante l'insufflazione dello pneuma diventa soggetto etico, stimolato alla virtù dall'osservanza della Legge. Nel contributo (in inglese) che segue *Dmitrij Bumazhnov*, basandosi sull'analisi di **CIo XIII**, 325-337, presenta alcune osservazioni

sul modo in cui O. sfrutta le tradizioni esegetiche a lui precedenti (pp. 413-422). Alla lontana, siamo ancora in contesto antropologico, dato che tale passo origeniano intende primariamente contestare l'interpretazione di Gv 4,38 data da Eracleone. Dopo alcuni richiami all'interpretazione del passo data da Ireneo, l'autore insinua che l'idea di una collaborazione degli angeli nella creazione dell'uomo gli derivi anche dalla polemica contro Eracleone. Anche l'articolo seguente, dovuto a *Éric Junod*, concerne problemi di ermeneutica biblica e precisamente come si risolvono i contrasti (la διαφωνια) tra i diversi vangeli (pp. 423-439). Il punto di partenza è il fatto che, secondo O. (cf. X,3-36), Gv 2,12ss è inconciliabile con gli altri tre vangeli. Egli, in continuità e coerenza con altri passi, sostiene che al contrasto letterale non corrisponde un contrasto sul piano delle realtà spirituali, attingibile con l'interpretazione anagogica. Detto in modo più scioccante la verità spirituale si servirebbe di una menzogna materiale. Anche Junod, sulla scia del Merkel, avanza dubbi che ciò convinca del tutto il lettore (cf. p. 435). A proposito di questa difficoltà nota da quasi duemila anni notiamo che, da un punto di vista logico, solo dalla presenza di due proposizioni *contraddittorie* si può dedurre che una delle due è falsa; ma la stragrande maggioranza dei casi biblici addotti è ciò che il logico chiama proposizioni *contrarie* o diverse, che naturalmente rendono dura la vita dell'interprete, ma non consentono la deduzione precedente. Questa distinzione fondamentale pare sconosciuta a O., a prescindere da considerazioni esegetiche moderne come teologia dell'autore, genere letterario ecc.

Dopo una breve relazione di *Henryk Pietras* sul significato dell'espressione θεὸς τῆς ἐκλογῆς di CIo II,24, in cui si mette ben risalto l'incontro tra l'assoluta libertà di Dio e quella vera, seppur relativa dell'uomo (pp. 441-448), *Carla Noce* affronta il tema della mediazione sacerdotale di Cristo nel CIo, specialmente in I,255-259 (pp. 449-461). Pur essendo già stato trattato in studi precedenti l'argomento è molto interessante: come anche Eracleone, O. mette in campo due livelli di mediazione da parte di Cristo, quello ontologico, che si attua tra il Padre e le creature razionali, e quello storico-salvifico, che si instaura tra Gesù e l'uomo concreto. Anche qui tuttavia O. corregge il suo antagonista dato che per lui l'opera sacerdotale di Cristo non si esercita solo nei confronti degli psichici e degli spirituali, come Eracleone sostiene, ma di tutti gli uomini. Noce constata poi il grande influsso che su questo tema ha esercitato la lettera agli Ebrei sul CIo, oltre a Filone e a Clemente Alessandrino. Segue un'interessante analisi della simbologia del fiume Giordano nel CIo proposta da *Maria Cristina Pennacchio* (pp. 463-482), interessante perché senz'altro adatta a far emergere alcune caratteristiche del modo di procedere origeniano. Notiamo subito che l'etimologia data in maniera assertiva da O. in VI,217 (κατάβασις αὐτῶν) è, perlomeno quanto all'αὐτῶν, inspiegabile. Fino ad oggi sono state proposte per l'ebraico *jardēn* una mezza dozzina di significati, i più probabili dei quali restano "(il fiume) che sempre scorre" oppure "il fiume di Dan". L'autrice assomma i vari significati battesimali e storico-salvifici dell'attraversata del Giordano e del battesimo di Gesù, ammettendo che anche qui la concezione origeniana differisce da quella tradizionale, a motivo della (errata) concezione del corpo di Gesù (cf. pp. 467s). È

senz'altro opportuno l'ampio richiamo nel testo alla tipica (e dal punto di vista biblico infondata) convinzione origeniana della superiorità di Giosuè, che fa attraversare il Giordano, su Mosè. Sulla proposta dell'autrice concernente analogie con l'apocrifa Predica dei Naasseni (che pare ignota in Alessandria e che O. non nomina mai) giudicheranno i posteri. All'esegesi origeniana di Gv 1,29b ("Ecco l'Agnello che prende su di sé il peccato del mondo") è dedicato un ampio studio di *Teresa Piscitelli Carpino* (p. 483-517), che in molti punti si presenta come una sintesi di tutta la teologia, facendo intervenire le due nature di Cristo, il bisogno di redenzione dell'umanità, la novità dell'eucaristia come "nuovo agnello" e così via. Anche qui si sottolinea l'intenzione di O. di rintuzzare diversi errori di Eracleone, ad esempio su un presunto contrasto tra il profetismo veterotestamentario e la Parola stessa di Dio nel NT. Nel seguito, *Patricio de Navascués* offre in spagnolo delle annotazioni di "topografia teologica" sulla città di Cafarnao secondo Eracleone e O. (pp. 519-535). Secondo l'autore l'*opinio communis* per cui sia Eracleone che O. interpretano la "discesa" di Gesù a Cafarnao (cf. Gv 2,12) come allegoria dell'incarnazione esige, per ciò che concerne O., delle correzioni. Per O. si tratta piuttosto della capacità del Logos incarnato di immedesimarsi al destino di tutti gli uomini, di salvare cioè anche quelle persone che invece gli gnostici consideravano irredemibili. In appoggio a questa interpretazione per così dire consolatoria della "discesa" a Cafarnao O. cita ancora una volta un'etimologia del tutto fantastica del nome della cittadina, che per lui significherebbe ἀργὸς παρακλήσεως (X,37), mentre esso è identico all'ebraico *k*[e]*far naḥum*, cioè "villaggio di Nahum", come anche al giorno d'oggi. Del notissimo episodio della samaritana si prende cura *Enrico Cattaneo* che nel titolo ne qualifica l'interpretazione origeniana (cf. CIo XIII) come "paradigma di conversione dallo gnosticismo" (pp. 537-553). L'autore riporta con molta chiarezza e seguendo passo passo il testo di CIo XIII la lettura "anagogica" di tutti gli elementi della pericope giovannea, che a parer di O. mostra il passaggio dalla fede del semplice alla crisi gnostica alla vera adesione a Cristo nella vera fede. Questo contributo, come molti altri del volume, è molto utile per esemplificare la lettura strumentale del testo giovanneo fatta da O. A p. 539, r. 11 dovrebbe essere saltato un "di" davanti a Giacobbe. Il penultimo intervento è dedicato alla figura di Giuda Iscariota in CIo XXXII ad opera di *Volker Henning Drecoll* (pp. 555-570). Dato il chiasso che si è fatto in questi ultimi tempi su tale personaggio biblico non si può che lodare la scelta di analizzare anche ciò che ne pensa O. In modo un po' schematico rispetto alla analiticità di altri interventi, Drecoll mette bene in risalto il fatto che, per O., nel dramma del tradimento di Giuda intervengono, secondo il modo proprio, Gesù, il diavolo e soprattutto Giuda stesso. Contro l'impostazione gnostica, che per brevità si può qualificare predestinazionista, nel CIo si sottolinea la libertà del traditore benché sotto la potente azione tentatrice del demonio. Alle pp. 568s l'autore accenna *en passant* alle notizie di cui già si parlava allora in merito al ritrovamento di un *vangelo di Giuda*: su questa rivista (cf. *OCP* 72 [2006] 451-461 e 74 [2008] 235-237) il lettore troverà qualche risposta alle ipotesi ovviamente un po' vaghe che Drecoll fa. L'ultimo ampio contributo, dedicato a

"L'Apocalisse nel *Commento a Giovanni*", è opera di *Clementina Mazzucco* (pp. 571-611). Dopo aver constatato che il CIo è l'opera nella quale O. maggiormente si sofferma sull'Apocalisse (77 volte su 406 in tutte le opere a noi pervenute), l'autrice ne fa una ricognizione completa (dandone in appendice una tavola riassuntiva). Fa bene poi la Mazzucco a sottolineare con ampiezza di citazioni il fatto che O. implicitamente e spesso anche esplicitamente attribuisce Ap all'apostolo Giovanni figlio di Zebedeo, una convinzione che oggi trova ben pochi sostenitori. Anche la convinzione che Ap sia un testo profetico è agli occhi dell'esegeta moderno fuori luogo: essa appartiene ad un diverso genere letterario, quello appunto delle apocalissi, nei secoli immediatamente prima e dopo Gesù molto frequente. Da questo libro O. trae conferme e approfondimenti in campo cristologico, soteriologico, ecclesiologico e anche ermeneutico. Più limitate seppur presenti, secondo Mazzucco, sono le possibilità di vedere nei riferimenti all'Ap puntate polemiche contro gli gnostici e contro i letteralisti. Interessante la constatazione che O. non si associa a coloro che volentieri traggono da Ap previsioni di tremendi eventi escatologici; non può essere casuale il silenzio sotto il quale egli passa il cap. 20 di Ap, quello che fin dai primi tempi ha dato adito al millenarismo. Lo studio si conclude con due confronti: il primo con l'uso che O. fa di Ap in altre sue opere, il secondo con quello degli autori a lui precedenti.

Nel corso dell'esposizione abbiamo già ampiamente commentato e qua e là criticato scelte e opinioni dei vari relatori. Volendo ora dare un *giudizio complessivo* di questo massiccio volume va dato atto della convergenza in esso di notevoli studiosi di O. fino a dare qualcosa che giustamente la Curatrice definisce "pionieristico". L'ampiezza delle trattazioni e l'acribia di molti interventi sono notevoli e nella sostanza la presentazione è omogenea, precisamente essa si situa al livello patrologico e di storia delle culture. Il prodotto è senz'altro una delle non numerosissime pubblicazioni italiane che si possono presentare anche a livello internazionale. Riteniamo necessario notare anche l'utilità del lavoro previo di traduzione fatto a suo tempo dal Corsini, la cui versione praticamente tutti qui utilizzano. In via del tutto generale, poi, pensiamo che sarebbe consigliabile che alcuni degli AA. immergessero, per così dire, le osservazioni su O. nel più ampio agone della filosofia e della teologia contemporanea, col che molti theologoumena di O. rivelerebbero la loro natura congiunturale o addirittura fantastica. Anche perché molti lavori, che premettono di limitarsi al CIo, trattano poi non di problemi esegetici (il che giustificherebbe la limitazione), ma decisamente filosofici o teologici. Per chiarire con un esempio quello che a nostro parere è un possibile neo di questo e di altri lavori di esegesi patristica, pensiamo che nessuno oggi analizzerebbe i famosi *Elementi* di Euclide senza inserire le sue acquisizioni e le sue esitazioni nel contesto della matematica contemporanea o analogamente le opere più teoriche di Galileo senza riferimento alla fisica e all'astronomia moderna. Siamo convinti che ciò sia necessario anche per l'esegesi patristica.

C. Marucci, S.I.

PUDUMAI DOSS, Jesu, SDB, *Freedom of Enquiry and Expression in the Catholic Church. A Canonico-Theological Study*, Kristu Jyoti Publications, Bangalore 2007, xix + 398 pp., € 35,00; US$ 45.00; Rs. 450.00.

This book is the published version of a doctoral dissertation defended in the Faculty of Canon Law at the Salesian University in Rome. It has a foreword by Mgr. Angelo Amato SDB.

The canon law of the Catholic Church recognises the right to a just freedom of enquiry and expression to those engaged in the study of sacred sciences (CIC c. 218 and CCEO c. 21). One may wonder what relevance this legislation has in modern civilised human society, in which freedom of enquiry and expression is taken for granted.

Here is a book which demonstrates that the recognition of the freedom of enquiry and expression on the part of the Catholic Church is relevant even in the modern world. As the title of the book suggests, it is a canonico-theological study of the freedom of enquiry and expression in the Catholic Church, based on CIC c. 218. The study testifies to the author's awareness of the existing Eastern Catholic legislation on the question, with its reference to and analysis of CCEO c. 21.

In the first chapter, the author searches for the conciliar (Vatican II) and non-conciliar sources of the two canons studied in the book, and the iter of these canons. The second chapter studies the subjects, objects and limits of freedom of enquiry and expression in the Catholic Church. The third chapter analyses the various aspects of the relationship between the theologian and the magisterium. The concluding (4th) chapter explores certain aspects of the new horizon opened by the two above-mentioned canons. The author concludes by situating the recognition of freedom of enquiry and expression within the frame of the constant activity of the Holy Spirit in guiding the Church.

In this book, the right to freedom of enquiry and expression is situated and studied in the larger spectrum of the general rights and duties of all the faithful which spring from baptism itself. The author highlights the foundations of the general rights of the faithful. He holds that although the traces of the rights of the faithful can be found in the gospel message, the immediate inspiration for their recognition is the teachings of Vatican II (p. 5).

The author demonstrates that the right to freedom of enquiry and expression in the Catholic Church is not reserved to theologians, but is recognised for all the faithful (pp. 251-253), although this extension is not explicit in CIC c. 218 and CCEO c. 21.

Different levels and kinds of magisterium permit different ranges of freedom of research and expression. For example, the infallible magisterium does not leave any room for a contrary opinion (expression) on defined doctrine, whereas the teaching of individual diocesan bishops permits sufficient freedom of further research and respectful dissent. The difference outlined in the book helps the reader to understand where and how far this freedom can be used, and where the restrictions lie.

The areas related to the topic such as magisterium, norms regarding publication, freedom in using the mass media in teaching the Catholic doctrine, competence of the Congregation for the Doctrine of Faith in this field, etc. are dealt with in the book. This approach makes it a holistic study of the theme. Besides, the book explains certain relevant fundamental concepts like freedom, expression, right, *obsequium*, authority and magisterium.

The use of certain words such as "legislations" (in the plural, eg. pp. 14, 36) points to the freedom of the author himself to adapt the language to meet his needs. In some other expressions like "Mons. Angelo" (p. v), instead of Mgr. Angelo, Italianised English comes out.

The body-text of certain chapters is much shorter than the note-text of the same chapters, e.g., chapter 4: the body-text comprises about 13 pages, whereas its note-text comes to about 40 pages. This is all the more conspicuous because the notes are given separately as endnotes, rather than as footnotes. While footnotes facilitate reading, endnotes cause inconvenience to the reader. The definition of the Christian faithful given by the author (p. 11) seems to be more confusing than the one in the code. Citations in both the original Latin and its English translation (pp. 16-25) are at times an unnecessary duplication that makes the book more bulky.

This book contains an extensive and useful bibliography on the subject dealt with. Both professors as well as students of Theology and Canon Law may profit from reading this book.

S. Kokkaravalayil, S.I.

ክብረ ፡ ነገሥት ። *Kebra Nagast. La gloria dei Re. Salomone e la Regina di Saba nell'epopea etiopica tra testo e pittura*. Traduzione dal testo etiopico (*ge'ez*) di Osvaldo RAINERI. Miniature di Yohannes Tesemma presentate da Renata RIVA, Editrice Fondazione Benedetta Riva, Roma 2008, pp. 225, € 30,00.

Alors que le *Kebra Nagast* vient d'être traduit par trois fois en français, d'abord par G. Colin, cf. *OCP* 69 (2003) 456-457, puis par Samuel Mahler et maintenant par Robert Beylot pour la collection *Apocryphes*, avec une importante "Présentation", il ne se trouvait jusqu'à présent aucune version philologiquement valable en italien de cette œuvre si importante pour saisir l'image de soi que l'Éthiopie chrétienne s'est faite au moyen âge et même au delà. Cette curieuse lacune vient d'être comblée, et avec beaucoup de goût, grâce au labeur infatigable d'O. Raineri et le mécénat d'une fondation dont on nous dit (p. 13) qu'elle entend poursuivre "l'impegno per la divulgazione e la promozione del patrimonio artistico e culturale etiopico", commencé dès 1950 à Addis Abeba, où Benedetta Riva possédait un magasin d'antiquité et d'artisanat local. En 2002, soutenu par la même fondation, l'A. avait publié un bel album, *Santi guerrieri a cavallo*, avec une introduction de Stanislaw Chojnacki, dans lequel on pouvait admirer des peintures de Qēs Adamu Tesfaw. Ici aussi, il n'y a pas seulement à lire, mais encore à contempler.

L'ouvrage commence par une introduction de l'A. (p. 3-7), qui situe brièvement le *Kebra Nagast* dans l'espace et le temps, puis R. Riva présente en quelques pages les miniatures et l'artiste, Yohannes Tesemma (1916-1972), qui fut professeur de dessin à la *Empress Menen Handicrafts School* de la capitale et offrit à Benedetta Riva le cycle de soixante-six miniatures qui ornent le volume, probablement exécutées vers 1947/1948 (p. 9-13). Réalisées sur parchemin, elles sont pratiquement toutes reproduites à leur véritable échelle, avec la légende en amharique, en transcription et en italien, quand elle existe, ou une autre légende (p. 155-220). La traduction du *Kebra Nagast*, quant à elle, vient après trois pages de bibliographie et en occupe plus de cent-vingt (p. 27-150). L'A. a eu l'excellente idée de reprendre, en guise de prologue, les deux versions de la légende du Roi Serpent, la première dans la traduction d'Alberto Pollera, la seconde dans celle de Yacob Beyene. Le texte de l'épopée, quant à lui, couvre deux tiers de chaque page, le troisième, dans la marge gauche ou droite, contient les éventuelles notes et une vignette purement ornementale qui propose un détail tiré des miniatures. La typographie soignée — il y a très peu de coquilles — et la mise en page particulièrement aérée, avec de fréquents retours à la ligne, constituent un régal pour l'œil qui appréciera d'autant plus les miniatures qui suivent. Il manque un index des noms et des citations bibliques, mais cela peut convenir à un livre d'art.

Le *Kebra Nagast* est une espèce de collage de récits apocryphes et de catéchèses bibliques qui recueille de nombreuses traditions. Comme tant d'apocryphes, spécialement égyptiens, il prétend être un livre retrouvé dans une bibliothèque ecclésiasistique, dans ce cas ni plus ni moins que celle de Sainte-Sophie de Constantinople (§§ 19 et 94). En plus de l'histoire de la reine Makéda et du roi Salomon, de leur fils Bayna Lehkem/David/Ménélik, du transfert de "Sion", à savoir l'Arche d'alliance, en Éthiopie, le texte se présente comme un manifeste des prétentions territoriales de la dynastie salomonide, arrivée au pouvoir en 1270. Ce qui est tout à fait remarquable, c'est le rôle de l'Arménie et de saint Grégoire l'Illuminateur que le *Kebra Nagast* décrit comme un des Pères du Concile de Nicée. Nous sommes à une époque de composition où les rapports entre l'Éthiopie et le royaume de Cilicie, via Chypre, devenait toujours plus intense. Ce tissu de relations entre des peuples et des Églises partageant la même confession non-chalcédonienne, sans oublier l'Égypte copte que les héros traversent dans leurs voyages vers Jérusalem (Le Caire, bien anachronique, apparaît au § 59!), mérite d'être noté, alors qu'Antioche et le monde syrien, lui aussi en partie non-chalcédonien, sont plus que discrets.

Les miniatures illustrent abondamment la légende du Roi Serpent, puis des épisodes du *Kebra Nagast*, certains relevant de la tradition orale plutôt que du seul livre. Les tonalités sont douces, les scènes vivantes et fort bien encadrées dans l'espace réduit. Les paysages surtout, assez nombreux et repris dans les vignettes parsemant la traduction, se distinguent par leur réalisme — cases traditionnelles, les *tucul*, eucalyptus, montagnes — ou par un raccourci tout autre que naïf, par exemple dans les scènes de voyage sur les eaux, le Nil ou la mer. Ainsi que l'observe R. Riva (p. 12), les visages ne sont guère expressifs et plutôt

sombres, comme pour ne pas distraire le regard de la composition générale. Quel contraste avec les brillants cavaliers de Qēs Adamu Tesfaw!

C'est une aubaine que de pouvoir lire dans une élégante traduction italienne cette *Gloire des rois* si chère à la tradition d'Abyssinie, agrémentée d'illustrations qui témoignent avec bonheur de la vitalité de la peinture éthiopienne au vingtième siècle.

Ph. Luisier, S.I.

САХАРОВ, А. Н., *Древняя Русь на путях к „третьему Риму"*, Москва, RAH 2006, pp. 146, s.i.p.

Renewed interest in historical sources and consequent shifts in evaluating countries and civilizations make S. ask if Rus' can serve as point of departure for "Moscow the Third Rome" (4). S. agrees so long as the religious factor and the saints as well as the interplay of centre and periphery and the centres among themselves are brought into play. The tension between Rome and Byzantium helped Rus' emerge as an independent state (9). From the 9th cent. on Rus' drew close to Byzantium in some matters, while keeping its distance on certain others (10). This twofold approach to Byzantium finds expression in Princess Olga, who received baptism from the Patriarch of Constantinople but obtained St Adalbert's mission from Otto I (11f). Whereas in Soviet historiography the switch from barbarism to Christianity was described with many stereotypes, pre-Revolution and émigré experts such as N. M. Karamzin (d. 1826), S. M. Solov'ëv (d. 1879) and E. E. Golubinskij (d. 1912) expressed better the decisive role of religion (20f). Had paganism not been checked by religion, Rus' would never have emerged as a power in the Middle Ages (23). Ilarion's *Слово о законе и благодати* (38), which Psellos describes as a call to war between Greeks and Slavs (41), speaks as if Rome, existing from the creation until the end of time, was a sort of perennial idea (32f). We have thus to pay attention to the anti-Byzantine trend of the *Слово* (44). Not only does Ilarion call Vladimir and Yaroslav the Wise каганами, "khans", (44), but Jacob the Monk, another author of the 11th century, in his *Памиать и Похвала Владимиру*, compares Vladimir to Constantine and Olga to Helen, just as Ilarion had done (45). All known ancient writers use the comparison of Constantine and Helen with Vladimir and Olga (46). In the *Повесть временных лет* Olga received the name of Helen in baptism (49). But events could take a sharp twist against the West, too, and shortly upon arriving Adalbert was met with such hostility that he was forced to leave Kiev (50).

The blend of general human and national interests typifies Rus' literature (55). Yet the basis for the national "cosmic feeling" found in Dostoevski and Tolstoi is already found in the 11th-12 th cent.s (56). The *Повесть временных лет* includes Rus' among the nations mentioned by the Bible (57). And Ilarion, in his *Слово о законе и благодати* lists Vladimir's *podvig* in securing the baptism of Rus' as part of universal history (59f). Cyril of Turov (end 12th cent.) uses the

soul-body analogy for the Church-state symphony (61). Ancient Rus' in the 11th – beg. 13th cent.s Rus' embraced at least twenty two different nationalities (64f). All this indicates not only factual tolerance in Rus' but also pre-figures a Third Rome role (66). The later attempt to stop the process led to the crisis of communism and further nationalisms (71f). S. now turns his attention to monotheism and the rise of ancient Rus' (73). Both Igor and Olga realized that unless pagan and tribal instincts were checked no orderly state would be possible (76); Vladimir resolved the crisis by embracing baptism (77). Ilarion's Easter sermon in 1049 and the cult of Boris and Gleb are indicative (78). Saints exercised a great influence in the creation of the identity of the state, if we think that Alexander Nevskij and Dmitrij Donskoj were not churchmen (82f). Lenin's Mausoleum reminds us that veneration of saints was adopted also by communists (85).

As regards the preparation of Rus' for Euro-Asian statehood, some have laid the accent on the European element, others on the Asian, others still refer to Eurasia as a sub-continent (87). Naturally, Russia was not the first such Euro-Asian power, if we keep the Persian Empire, the Huns and the Mongols in mind (88f), but the Roman Empire served as a basic model (91). The poly-ethnic and multi-religious Rus' of the 10th-12th cent.s led to "Moscow the Third Rome" once it branched out for the acquisition of lands (земли) to the West (95). Thanks to the experience gained with the Golden Horde, or the Tatar state which arose on the ruins of Kievian Rus' in 1236 on the initiative of the Mongol Batu, grandson to Genghis Khan, ancient Rus' found itself capable of confronting the Western crusaders (96), and, after shaking off the Tatar-Mongol yoke in 1480, Moscow Rus' became its successor (96f). Other expansionistic aims may be seen in the first attempts to gain access to the Black Sea in the 17th cent. — and in the Trans-Siberian railway in the 20th (97f). This scramble for Eurasia was stopped by the Russian-Japanese war (98). As in Rome, what saved Russia was the provinces (99). The first time we hear of Moscow is when Yuri Dolgorukij, in 1147, writes to his first cousin Svjatoslav Olgovič: "Come to Moscow!" (100). In 1315, Ivan Kalita ascended the throne and in his 15 year rule Moscow changed in a way as to become unrecognisable (102). S. claims that Rus' and Russia undergo periodical disintegrations — right until 1991 (103, 107). No wonder that "Moscow, Third Rome", a rallying call for integration, appears under the great Basil III землисобритель (105). The interplay between centre and periphery finally led to the Third Rome (108f), a tension later inherited by the Soviets and still has to be resolved (116). In the 14th-15th cent.s the problem had been resolved by means of the unification of the Russian *zemli* (122). After Peter I's death the role of the government centre was considerably weakened (127).

History interprets best human interests, says the author (8). Robespierre's saying, the interest of the masses is general, that of the rich partial, helps gauge, for Sacharov, the development from Ancient Rome to the 20th cent. (138). S.'s merit is that he lays greater stress than many a history of the same period on the religious germs in Rus' which led to Moscow the Third Rome and spells out how the role of the saints, even more so than politics, contributed to the formation of Russian identity. Yet, for one thing, S.'s insistence on the anti-Byzantine trend of

the *Слово* is not counterbalanced by the underlying adagio of Vladimir's ambassadors in the *Повесть*, "we did not know whether we were on earth or in heaven", said of the liturgy in Constantinople in contrast to liturgies elsewhere, which betrays a deep-seated anti-Roman feeling (so Andriez Popiesz, nowhere referred to by S.) not to say anything of the fact that the ascription of authorship of the *Повесть* to Nestor (78) has been largely abandoned. Nor does S. discuss his thesis in terms of D.S. Likhachev's (see 45) "second South Slav influence", in which Greek and Slavic interests intermingled to forge the identity of future Russia, so that the role of other Slavs is scarcely treated. Anna, Vladimir's Byzantine wife, and her part in the christianisation of Rus' is never mentioned, but all credit goes to Vladimir and Olga, so that room remains for further discussion. In spite of these critical remarks, the attempt to read the Third Rome ideology backwards and forwards — to Rus' for the origins and to modern times for the consequences — is an effective answer against the reductionistic tendencies in the last centuries, tendencies which have not completely disappeared in post-Soviet times. S.'s work provides not only information but helps the reader establish links between past events and future prognoses.

E. G. Farrugia, S.I.

TOEPEL, Alexander, *Die Adam- und Seth-Legenden im syrischen* Buch der Schatzhöhle. *Eine quellenkritische Untersuchung* [CSCO 618, Subsidia 119], Peeters, Leuven 2006, pp. xxx + 259, € 85,00.

The Syriac work entitled the *Cave of Treasures*, consisting in a retelling of salvation history from Creation to Pentecost, was first published by Carl Bezold in a German translation in 1883, followed by his edition of the Syriac text (and Arabic version) in 1888, thus just catching W. Wright's *History of Syriac Literature* of 1894, where it features in an addition in square brackets (the rest of his *History* had started out as an extended article in the *Encyclopaedia Britannica*, published in 1887). Bezold had planned a third volume, with a general introduction, but this never appeared. A related dependant work in Arabic entitled 'The Book of Scrolls' was subsequently published by Margaret Gibson (1901) from a Sinai manuscript. It was left to Albrecht Götze, who was later to become a noted scholar of Hittite, to provide, over the years 1922-24, three detailed studies. A few years later, in 1927, Ernest Budge published an English translation (based on a manuscript in the British Museum) which was intended to reach a much wider audience, being published by The Religious Tract Society (no doubt at their prompting Budge pointed out in his introduction that 'the garbled history facts and anachronisms are neither accepted or endorsed by any member of the Committee of the Religious Tract Society or by myself'). Thanks to Budge's wide knowledge of languages of the Christian Orient, he accompanied his translation with excerpts from a number of dependent works in both Syriac and Ethiopic. It was not until just over fifty years later that the Cave of Treasures again received serious attention, in a monograph entitled *La Caverna dei Tesori* by A. Battista

and B. Bagatti (1979); despite its title, the main concern of the authors were traditions concerning Golgotha to be found in the *Cave of Treasures* and related Arabic texts; thus it is only sections 85-111 of the *Cave of Treasures* that feature among the useful collection of texts in translation. This renewed interest in the work was continued in 1980s, culminating in the new edition (with French translation) by Su-Min Ri, published in the CSCO (486-7, 1987), in which he helpfully set out the eastern and western recensions on facing pages. The discovery (by P-H. Poirier) of part of a Coptic version and the publication (by J.-P. Mahé) of the Georgian version, translated from a hitherto unknown form of the Arabic text, added to the extensive materials available for the study of the complex textual tradition. All this revived activity culminated in the publication, in 2000, of the learned (and extensive) commentary by Su-Min Ri, prefaced by a study of the textual tradition (CSCO 581).

Alexander Toepel's monograph, based on his Tübingen dissertation, is a welcome sign of continued interest in this intriguing work. As the title indicates, his work is limited to the early chapters (1-7) of the Cave, and in fact it takes the form of a commentary (with German translation) of these chapters, prefaced by a couple of succinct introductory sections. At first sight one might question whether there is place for a second commentary so soon after that by Su-Min Ri, but as Budge pointed out, 'a text of this kind might be annotated to almost any extent'; and indeed it turns out on closer inspection that, not only is Toepel's commentary on these chapters twice as long as Ri's, but it also has considerably more detailed discussions of parallel texts, for which both the originals and German translations are generously and helpfully given in full. Furthermore, Toepel has cast his net extremely widely, as can be seen from the rather striking parallel to the *Cave's* phrase 'leaven of creative action' (*ḥmira d-baroyuta*, 1:7, eastern recension only), to be found in a Yezidi work recently published by Kreyenbroek. The subtitle of Toepel's book, however, indicates that his prime concern is to throw new light on the nature of the sources used by the compiler of the work. This is of importance, not only in its own right, but also for its relevance for the date of the work. Here, Toepel is surely right to go against Ri's early date (fourth century), in favour of the sixth-century date that had already been suggested by Nöldeke in his review of Bezold's edition; Toepel's own preference is for the late sixth- or early seventh-century, although this is based on (fairly weighty) general considerations rather than any really clear evidence that he has been able to adduce. Actually, it is possible that such evidence is to be found in verses 15-16 of chapter 1 of the *Cave*: '[15] And God made in the earth from below, corridors, and shafts, and channels for the passage of the waters; and *the wind which comes up from within the earth by means of* these *corridors* and channels, and also the heat and the cold for the service of the earth. [16] Now, as for the *earth, the lower part of it is like a* thick *sponge*, for it rests on the waters' (tr. Budge, slightly adapted). As a parallel to this Toepel quotes (pp. 49-50) from a 'Traktat zur Astrologie' in the Syriac *Book of Medicines*, edited by Budge, but this excerpt is in fact taken from a Syriac cosmological work, attributed to Dionysius the Areopagite, which was published independently by both

Furlani and Kugener from a seventh-century manuscript (Ri indeed notes the parallel, with a reference to Kugener's edition). What neither Ri nor Toepel indicate is that the *Cave of Treasures* must almost certainly have been quoting from this text in an abbreviated fashion (the verbal agreements are italicised in the translation above). Although mention of channels, and comparison with a sponge, are found in other texts referred to by both Ri and Toepel, the verbal agreements with the Pseudo-Dionysian treatise make it difficult to believe that the compiler of the *Cave of Treasures* was not actually drawing on it directly here. If this is correct, then here is a source which cannot belong earlier than the sixth century, and which should probably be placed closer to the end of that century than to its beginning.

In his final chapter, entitled 'Ergebnis', Toepel draws up a list of twenty two specific motifs in the course of the chapters he covers which can be traced back ultimately to Jewish sources, but he then goes on to point out that eleven of these will have reached the *Cave of Treasures* by way of Christian intermediaries. Six further motifs are said to find close parallels in Christian sources (the distinction between Toepel's two categories is not always very clear). Only four motifs remain which he has only found in Jewish sources, namely (1) the beauty and stature of Adam before the Fall; (2) Adam's joy at Eve's creation; (3) the 'clothing of skin' (Gen. 3:21) identified as human skin; and (4) the traditions about Cain's and Abel's twin sisters, which give rise to Cain murdering Abel. This needs modifying, at least in part. The beauty of Adam (2:13) at his creation is something on which Jacob of Serugh specifically comments (ed. Bedjan, III, p. 157, cp 114), while Toepel's mention of his 'riesenhafte Statur' is not a little misleading seeing that the text in fact speaks of Adam's 'glorious aspect' and his face 'lit up by glorious light like the sun's ball' (Jacob also talks of the 'light' from his eyes), and nothing is said of his size. It is also Jacob who provides a much closer parallel to Adam's joy (3:13) than the Samaritan Targum, adduced by Toepel: in his verse homily on the Sixth Day of Creation Jacob writes (ed. Bedjan, III, p. 125):

> Adam awoke and beheld Eve, the bride who had come
> to inherit with him the land, the world, and all created things.
> *He saw her and rejoiced at her*, for he perceived that she was from his flesh.

In passing it might be mentioned that another passage in the same *memra* makes one wonder whether there is not a deliberate reflection of Jacob's phraseology in the western recension of the *Cave of Treasures* at 2:7; while the idea of the creation of Adam out of the four elements is widely attested, the wording here is quite distinctive (2:7): (the angels) 'saw that (God) took from all the earth *a grain* of earth, and from the whole nature of water *a drop of water*, and from all the air above a living soul, and from the nature of *fire*, warmth'. Jacob has '(God) fashioned him from the elements from which the world is constituted, ... *a grain of* dust and *a drop of water* and *fire* and wind/spirit, and a soul within him and the insufflation [Gen. 2:7] for an anointing' (ed. Bedjan, III, p. 113).

As for the two other passages for which only Jewish sources can be found, the second (concerning the twin sisters of Abel and Cain) is definitely from Ju-

bilees (a work from which the *Chronicon ad annum 1234* also quotes a passage directly, as well as several from the *Cave of Treasures*), while the other (the 'garment of skin', 4:22-3 = Gen. 3:21, Peshitta) is somewhat uncertain, since the text is ambiguous: Toepel translates [22] 'Gott machte ihnen Kleider aus Leder (*meshka*), [23] und er bekleidete sie; dass heisst, mit der schwachen Haut (*meshka*), die den Körper der Schmerzen bedekt'. Whether or not he is justified in relying largely on a single manuscript of the western recension, it remains doubtful whether there is really good ground for translating the second *meshka* as (human) 'skin' (for which he adduces Philo, *Quaestiones in Gen*.3:21): it would be perfectly possible to understand the Syriac as pointing to (animal) skin, even though part of the Syriac exegetical tradition disliked that interpretation (a manuscript very close to the one on which Toepel here relies in fact goes on to explain that the *meshka* here is bark from trees, an explanation going back to Theodore of Mopsuestia). What is relevant here is that there are in fact no cases for which only Rabbinic parallels are to be found.

These are all minor details, and should not be seen as detracting from the value of Toepel's commentary, based on an impressively wide reading of related literature, and usefully complementing Ri's commentary.

There are many features of the *Cave of Treasures* which remain puzzling, both in its internal textual history, and in its relationship to external related texts. As far as the latter are concerned, one can single out the traditions linking the Magi to a 'Mountain of Glorious Deeds' and 'Cave of Treasures' which are to be found in two different forms, one in the Latin *Opus imperfectum in Matthaeum*, and the other incorporated into the late eighth-century Syriac Chronicle of Zuqnin. As for the internal textual history attention might be drawn here to two surprising features on which neither Ri nor Toepel offer any comment. While it is not surprising, given the West Syriac exegetical tradition, that it is the western recension that omits the wording which specifically identifies the *ruḥa d-alaha*, 'the spirit of God', of Gen. 1:2 with the Holy Spirit (Cave, 1:4-5), it is intriguing that at 5:8 it is the eastern recension has God saying that 'my Son will be tabernacling in the Virgin' (*maggen ba-btulta*), using phraseology characteristic of Philoxenus and other Syrian Orthodox sources, while the western recension provides 'he will be putting on the body from the Virgin' (*labesh pagra men btulta*), employing the archaic clothing metaphor to which Philoxenus specifically objected (although it in fact remained not uncommon in Syrian Orthodox liturgical poetry). Another smaller example of this surprising reversal of expectations occurs in 3:3 where Satan is described as having 'separated himself from the (divine) Majesty': here the western recension has the usual reflexive form, *naphsheh*, whereas the eastern one has *hu leh*, which became a hall-mark of later West Syriac translation technique (sixth/seventh century), being seen as an exact etymological rendering of Greek *heauton*. All of this simply indicates that there still remains much scope for further research on this intriguing work; in the meantime one is most grateful to Toepel for his stimulating monograph.

S. Brock

VISCUSO, Patrick, *A Quest for Reform of the Orthodox Church. The 1923 Pan-Orthodox Congress. An Analysis and Translation of its Acts and Decisions*, InterOrthodox Press, Berkeley 2006, LIX + 205 S., US$ 24.95.

Wer immer sich mit der Orthodoxie des 20. Jahrhunderts befasst, wird diese Edition gerne seiner Bibliothek einfügen. Denn ein wichtiger Text, der vielen — sei es aus philologischen, sei es aus bibliothekstechnischen Gründen — kaum (oder auch gar nicht) zugänglich war, ist jetzt in englischer Übersetzung greifbar und hat zudem in einer guten Einführung eine Aufschlüsselung und die notwendigen Erläuterungen gefunden, damit er auch von jemandem verstanden werden kann, der nicht in orthodoxem Milieu aufgewachsen ist und daher weder mit dem traditionellen Leben in orthodoxen Ländern vertraut ist, noch mit den dortigen Gründen für ein Reformbedürfnis.

Im Mai/Juni 1923 fand in Konstantinopel unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen Meletios IV. (Metaxakis) ein Panorthodoxer Kongress statt, zu dem Vertreter aus den autokephalen orthodoxen Kirchen geladen waren. Die Kirchen Serbiens, Rumäniens, Griechenlands und Zyperns entsandten solche; die Patriarchate von Antiochien und von Jerusalem lehnten die Mitarbeit ab; das Patriarchat von Alexandrien antwortete auf das Einladungsschreiben aus Konstantinopel gar nicht; die Kirche von Russland konnte nach der bolschewistischen Revolution nur durch Emigranten vertreten werden; die Kirche Bulgariens, die vielleicht von manchem Leser in dieser Aufzählung vermisst wird, war 1923 vom Ökumenischen Patriarchat und von den griechischen Kirchen noch nicht als autokephale Kirche anerkannt. Die vorliegende Edition dokumentiert den Kongress vom Mai/Juni 1923.

Auf ihm ging es erstens um eine Kalenderfrage, die akut wurde, weil nach dem Ersten Weltkrieg in allen Heimatländern der orthodoxen Kirchen für das öffentliche Leben der gregorianische Kalender Geltung erlangte und dies überall eine Diskrepanz verursachte zwischen den allgemein-öffentlichen und den kirchlichen Zeitangaben. Erst recht hatte die Kalenderdifferenz ungute Auswirkungen für die schon vor dem Ersten Weltkrieg zahlreich gewesenen und nach dem Krieg noch beträchtlich vermehrten orthodoxen Emigranten in die USA und nach Westeuropa, für die nicht nur das Berufsleben, sondern auch die öffentliche Bestimmung der Feiertage durch den „neuen" Kalender geregelt wurden, die orthodoxe Kirche aber entsprechend dem „alten" Kalender die Feste zu einem anderen Zeitpunkt zu feiern hatte. Zweitens ging es um die Ehegesetze für den orthodoxen Klerus, die in mehreren orthodoxen Kirchen schon seit langem als erneuerungsbedürftig galten und deren Ungenügen in der Kriegs- und Nachkriegszeit noch schwerer empfunden wurde. In diesem Zusammenhang wurde von manchen orthodoxen Theologen und Hierarchen die Grundsatzfrage aufgeworfen, ob die Kirche überhaupt von alten, für die gesamte Orthodoxie erlassenen Bestimmungen abrücken dürfe; erst recht erschien es ihnen unmöglich, dass die Kirche — wie manche Kreise meinten — sogar vor dem eventuellen Zusammentritt eines ökumenischen Konzils und vor dessen definitiver Entscheidung eine Zwischenlösung von vorläufiger Gültigkeit treffen könne — und wenn ja,

unter welchen Bedingungen diese dann vorübergehend in Kraft treten werde. Angesprochen und für wichtig gehalten wurde des Weiteren die Bestimmung des Verhältnisses der Orthodoxie zur anglikanischen Kirche. Auch wurde auf die Suche nach einer Regelung der kanonischen Ordnung in der orthodoxen Emigration gedrängt, weil dort verschiedene orthodoxe Kirchtümer trotz ihrer eigentlich unbestrittenen kanonischen Zusammengehörigkeit de facto dennoch ohne echte Communio nebeneinander herlebten. Schließlich galt es als „Problems during the Congress" die Anfänge der Unruhen zu bedenken, die als Kriegsfolge bei den Türken ausgebrochen waren und bald nach dem Kongress zum Rückzug und Wochen danach auch zum Rücktritt von Patriarch Meletios IV. und zu seinem Wechsel auf den Patriarchen-thron von Alexandrien führten, sowie den Versuch des Papa Eftim (eines Priesters Efthymios Karashissaridis aus der Diözese Konstantinopel), in der Stadt des Patriarchats eine Türkische Orthodoxe Kirche ins Leben zu rufen.

Auf die bereits erwähnte hilfreiche Einführung durch Patrick Viscuso (S. XV-LXIV) folgen in der vorliegenden Publikation in englischer Übersetzung die 1923 durch das Ökumenische Patriarchat in griechischer Sprache veröffentlichten Akten des Kongresses: auf den Seiten 4-5 das Einladungsschreiben des Patriarchen Meletios an die autokephalen orthodoxen Kirchen; auf den Seiten 6-10 der Bericht von der Eröffnung des Kongresses am 10. Mai 1923; auf den Seiten 11-184 die Protokolle der 11 Sitzungen vom 10. Mai bis zum 8. Juni 1923; auf den Seiten 185-196 die sieben am 5. bzw. am 6. Juni 1923 gefassten Beschlüsse des Kongresses; schließlich auf den Seiten 197-205 als Anhang ein Kalenderplan, den Prof. Basileios Antoniades von der Theologischen Hochschule auf Chalki, einer der Konstantinopeler Delegierten, dem Kongress unterbreitet hatte.

E. Chr. Suttner

WECHSLER, Michael G., *Evangelium Iohannis Aethiopicum* [CSCO 617, *Aeth 109*], Lovanii 2005, pp. iv + 210, € 78,00.

It is not long since modern Ethiopian biblical scholarship started producing comprehensive critical editions of several versions of NT books in Ge'ez. Besides presenting the edition of relevant Ethiopian manuscripts, the majority of these publications have aimed at contributing to the ongoing text-critical work on the Greek text of the New Testament.

The first publication was produced by J. Hofmann with his *Die Äthiopische Übersetzung des Johannes-Apokalypse* (CSCO 281; Louvain 1967). But the edition of complete books of the Synoptic Gospels in Ge'ez saw the light of the day only recently with Rochus Zurmmond's, *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark* (Aethiopistische Forschungen 27; 1989). Little more than a decade later the same Zurmmond presented us with his second contribution: *Novum Testamentum Aethiopice, Part III: The Gospel of Matthew* (Aethiopistische Forschungen 55; 2001).

In the meantime, Joseph Hofmann and Siegbert Uhlig published critical editions to St. Paul's Catholic letters in *Novum Testamentum Aethiopice: Die Katholischen Briefe* (Aethiopistische Forschungen 29; 1991). Later the same year, S. Uhlig and H. Maehlum published the *Novum Testamentum Aethiopische: Die Gefangenschaftsbriefe* (Aethiopistische Forschungen 33), the critical edition of St. Paul's captivity letters to the Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon.

Moreover, in the same field of Pauline literature, Teodros Abraha published his edition of the "Ethiopic Textus Receptus" of Paul's letter to the Romans: *La Lettera ai Romani. Testo e Commentari della Versione Etiopica* (Aethiopistische Forschungen 57; 2001). Then, the same author published *The Ethiopic Version of the Letter to the Hebrews* (Biblioteca Apostolica Vaticana 419; 2004).

Now we are glad to welcome Michael G. Wechsler, who joins in the research on Ethiopian biblical scholarship with his *Evangelium Iohannis Aethiopicum* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 617; Scriptores Aethiopici, Tomus 109 [CSCO 617, *Aeth 109*], Lovanii 2005. This edition of John's gospel was made jointly by the Catholic University of America, U.S.A., and the Catholic University of Louvain, Belgium.

In the introduction to his publication, Wechsler begins by stating that he tentatively accepts Zurmmond's preliminary designation of the composite Vorlage of the Ethiopian Versio Antiqua as early Byzantine (p. XVII). Together with practically the whole of western Ethiopian biblical scholarship, Wechsler and Zurmmond follow Job Ludolf's suggestion in his *Commentarium ad suam Historiam Aethiopicam* (Frankfurt am Main, 1961, p. 297), about the existence of different translators/translations of the OT and NT in Ethiopia in the fourth or fifth centuries AD. However, one may also add that, before Ludolf, traditional Ethiopian biblical scholars were already aware, in their own terms, of the composite character of the earliest biblical translations into Ge'ez. Ethiopian commentaries to the different biblical books frequently mention the sources, with more or less detail, in the introduction to their works (see liqä səltanat Habtä Maryam Wärqənah, *Yäitəyopəya ortodoks täwaḥədo betä krəstiyan əmnä-tənna təmhərt*, 'The Faith and the Teaching of the Ethiopian Täwaḥədo Orthodox Church'), Addis Ababa 1963 A.M. [1970/71 A.D.]

Wechsler also concludes with Zurmmond that, given the present manuscript evidence and the current state of research, definite conclusions regarding the Greek Vorlage of the Ethiopic text of the NT are still beyond reach.

In his edition, Wechsler provides manuscript descriptions for the text of John's gospel only. Therefore, the reader needs to have Zurmmond's Part I in hand, so as to have access to a more complete picture of the mss. under study. It would have been helpful to the reader if Wechsler had made at least a summary of Zurmmond's manuscript description.

In his critical edition to the gospel of John, Wechsler adopts the same methodology used by Zurmmond in his earlier editions to the gospels of Mark and Matthew. Moroever, Wechsler works on the same mss. used by Zurmmond and follows the manuscript classification by types he gives based on the century (or presumed century) of origin, with two slight adjustments introduced in the

case of mss. 33 and 409. So, Wechsler studies 21 mss. These correspond to age groups and are grouped into 4 main types.

Type A represents the Ethiopic *Versio Antiqua*, which contains mss. dated between the 9th and late 13th cent. Today it is not clear what the *Vorlage* of the *Versio Antiqua* may have been. As for John's *Versio Antiqua*, Wechsler concludes that it is a text eclectic in nature, and that attests among others, elements of the Byzantine, Alexandrian and "Western" text types. In this regard, it is worth mentioning the fact that the *Ab Text Type*, represented in the collation of mss. 3 and 15, "is characterized by a large number of first-time adjustments toward the Greek (primarily the majority) text as well as a significant number of doublets" (pp. XIX-XXI).

Type C has 9 mss. and is designated by Zurmmond as the "conflated text". This type is characterised by an abundance of all the typical features of textual expansion. Wechsler provides an isolated collation of *Text Type* C *ad* John 5:1-23 (pp. XXII-XXV).

Type D is made up of 3 mss. and represents what is essentially a deconflating revision of the (late) *C Text Type*. Here, Wechsler discovers significant first-time adjustments towards different Greek texts, although a number of them were mediated by the Arabic (p. XXV). As noted earlier by Zurmmond in his edition to the text of the Synoptics, Wechsler also sees that John's mss. of the *D* Text Type are unusually uniform even in their orthography, with the exception of ms. 300 which stands apart from the other two. Moreover, Wechsler provides an isolated collation of Text Type *D ad* John 5:1-23 (pp. XXV-XXVIII).

Type E has one ms. and, at least apparently, represents a revision of the *D Text Type*. John's text contains several first-time readings. Wechsler offers an isolated collation of Text Type E *ad* John 5:1-23 (pp. XVIII-XXX).

Wechsler further notes that the Arabic "Alexandrian Vulgate" (or a related-text tradition) and, to a lesser degree the Arabic *Diatessaron*, had some influence upon Text Types C, D and E above and may account for several of the adjustments towards the Greek.

Regarding the edition of the text proper, Wechsler follows the basic text of ms. 1 (Abbā Garimā I), which corresponds to Type A, although he shifts to ms. 2 (Abbā Garimā III) when there are illegible portions and lacunae in ms. 1. Where ms. 2 is wanting, he follows ms. 4 (Lālibalā Madḥānē 'Alam; = EMML 6907). John chapter 21, extant only in ms. 24, mss. 3 (Abbā Garimā II), 15 or 11 have been followed when that presents illegible portions and lacunae.

Wechsler followed Zurmmond's principles and practices in his orthographic standardization — in itself a problematic concept — of the basic text, and took as normative the standard verbal and nominal forms presented in the lexicons of Dillmann and Leslau, as well as the grammar of the former. One cannot help wondering whether this option was the most appropriate one, particularly when a careful reader would expect that the early Type A Text of Abbā Girimā brings to light some of its own relevant peculiarities and gives some further insights about its own tradition. However, one may understand that Wechsler may still be able to justify this most debatable option on the grounds of clarity as well as of a certain consistency with Zurmmond's earlier gospel editions.

Wechsler presents the basic text accompanied by two critical apparatuses and five appendices. The first apparatus indicates items which have been replaced in the presentation of the ms. serving as the basic text. Wechsler refers here to errors, readings, punctuation and nouns, in ms. 2 which accord more closely with the Greek text (p. XXXIV). The second apparatus cites all "contextually viable semantic and grammatical variants" contained in the various mss. described earlier (p. XXXV).

Furthermore, this edition offers five useful appendices. They contain orthographic variants and, for type Aa, scribal corrections of erroneous readings (App. I); variant punctuation in the mss. comprising text type Aa (App. II); itemization of all instances in which a reading has been taken from another ms. to fill damaged, illegible, or lacunous text (App. III); edition of the *pericopae adulterae* [John 7:53-8:11], presented separately from the rest of the gospel text (App. IV); and a collation of the Ethiopic *Versio Antica* (Text Type A) with the critical apparatus of the Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* (27th ed.) (App. V). These appendices help to maintain the clarity in the already complex critical apparatuses as well as give the reader information about specific variants that would otherwise remain hidden in the larger apparatuses.

Wechsler's edition of St. John's gospel in Ge'ez is an outstanding piece of scholarly work: methodologically sound, consistent, thorough and clear to the reader. It is to be regarded as a substantial contribution to the ongoing research on NT textual criticism — given the limitations the author himself acknowledges for such an undertaking — and on Ethiopian biblical studies as well.

M. A. García

INDICATIONES

BROCK, Sebastian, *The Bible in the Syriac Tradition* [Gorgias Handbooks 7], Gorgias Press: Piscataway, NJ 2006, pp. ix + 178, US$ 38.00.

The history of the reception of the Bible is a major interest of biblical scholars and patrologists alike since reception history impacts on biblical interpretation as much as modern methods of exegesis. Hence, Sebastian Brock's introduction to the Bible in the Syriac tradition addresses a most timely question. In the preface, the author explains that this book combines two previous publications: (1) *The Bible in the Syriac Tradition* (SEERI Correspondence Course on Syrian Christian Heritage 1, Kottayam, 1988) and (2) the final chapter in *The Hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage* (with the assistance of David G.K. Taylor, Rome, 2001). The former has been updated and expanded, and the latter is presented here for the first time with annotations. These two works, now under one cover, complement each other as they

treat the question of the Syriac Bible and its reception history from different perspectives.

This volume requires no previous knowledge of biblical studies or Syriac. Opening with the question, "How does the Bible reach us?", Brock reminds us that the modern printed Bible is the end result of a centuries-old process of transmitting the Hebrew text and translating it into various ancient (and then modern) languages. The translators of these ancient versions were often more focused on fidelity to the original text than on creating an intelligible translation, what Brock later calls text-oriented vs. reader-oriented translations. These versions became authoritative for the communities that created them (the Peshitta is read in Syriac Churches today).

Brock addresses the character of the Syriac translation (both Old and New Testaments). The Peshitta Old Testament contains many fascinating readings, such as in Gen 8,5 in which Noah's ark comes to rest on Mount Ararat, but in the Peshitta it lands on "the Mountains of Qardu" as in Jewish tradition. Such readings trace the earliest stage of the reception history of the Bible in the Syriac speaking world and, in the case of Gen 8,5, the Jewish influence on that reception. Today, many of the Old Testament Peshitta's unique readings still remain unexplained with the result that text critics who consult the Peshitta for a window into the proto-Masoretic text are often unsure of what to make of them. Since the early history of the Peshitta is unknown, Brock notes that establishing its earliest text often remains conjectural. The extant Peshitta manuscripts indicate that by the fifth century (the earliest manuscript evidence) the text was fairly homogeneous.

The Syriac New Testament (discussed in both Parts I and II) has a history distinct from the Peshitta Old Testament. Brock carefully explains its development (the Diatessaron, the Old Syriac, the Peshitta, the Philoxenian and the Harclean versions) and how subsequent versions of the Syriac Gospels were brought closer to the Greek text. In the second section of the book, the motivations behind such revisions are discussed. Brock reviews the canonization process of different biblical books, compares their order in medieval Peshitta manuscripts, and describes important Peshitta manuscripts, Polyglots and printed editions. Special attention is given to the Psalter, which, in Syriac tradition, is among the most important books of the Old Testament. As in the case of the Peshitta Old Testament, the Old Syriac gospels preserve many interesting readings that perplex text critics and exegetes. Was Barabbas really in prison for murder *and heresy* (ܗܪܣܝܣ) as the Curetonian manuscript (Old Syriac) reports in Luke 23,25?

Turning to the history of interpretation, Brock draws the distinction between historical and spiritual interpretations. A particular passage can have one "correct" historical interpretation and, at the same time, be open to many spiritual interpretations. Aphrahat, the Persian Sage, would agree. The Bible is "a pearl", he writes in Demonstration XXII, "to whatever perspective you turn it, its appearance remains beautiful" (Parisot, 1048,5-7). Brock reviews the literary genres through which the Bible was received into the Syriac speaking world: com-

mentaries (beginning with St. Ephrem), dialogue poems, verse homilies, and liturgical texts (he has written extensively on each of these). The volume concludes with a select bibliography.

This book belongs in the hands of anyone seeking an overview of the Syriac Bible or wishing to learn about its reception history. Scholars and students will want to express their gratitude to Prof. Brock for organizing his extensive knowledge of the field into this lucid introduction.

C. E. Morrison, O.Carm.

BROCK, Sebastian, *An Introduction to Syriac Studies* [Gorgias Handbooks 4], Gorgias Press: Piscataway, NJ 2006, pp. ix + 78, US$ 38.00.

In this volume, a revision of his "An Introduction to Syriac Studies" that first appeared in 1980 (*Horizon in Semitic Studies. Articles for Students* [ed. J. H. Eaton; Birmingham: University of Birmingham, 1980]), Sebastian Brock has organized his comprehensive knowledge of Syriac culture and literature into this handy introduction. Written in his typically lucid style, the book includes anecdotes (did St. Hilarion really learn Syriac to exorcize Bactrian camels?) and some of his personal history as a scholar (including his encounter with Malfono Abrohom Muro some forty years ago).

Brock presumes no prior knowledge of the field, starting out with the most basic question: "What is Syriac?" (a question those of us in Syriac studies are too often asked). Then, posing the question, why study Syriac, he situates the field within the broader academy. While most students learn Syriac within a biblical studies program, Syriac also impacts on patristic and liturgical studies as well as on the study of early Christianity. The past few decades have seen increased research into the role of Syriac Christians (working in the Abbasid Capital, Baghdad) in transmitting classical Greek literature into the emerging Arabic world (through Syriac). Because the extent of Syriac literature is so daunting, Brock organizes it into three periods: (1) the golden age, up to the seventh century, (2) the Arab period, to about 1300, and (3) from 1300 to the present. He then provides a concise overview of the literature in each period.

In chapter four Brock situates Syriac within the family of Semitic languages and then presents a summary of J. A. Fitzmyer's phases of Aramaic ("The Phases of the Aramaic Language", in *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* [Society of Biblical Literature. Monograph Series 25; Missoula, MT: Scholars Press, 1979] 57-84). In chapter five Brock reviews an updated list of resources for Syriac studies. Whereas thirty years ago introductory grammars were in Latin, German, and English, today such introductions are in a variety of languages, including Spanish and Polish. Brock also examines recent Syriac grammars, anthologies, dictionaries, Peshitta resources, histories of Syriac literature and traditions, and bibliographical aids. An appendix helps the reader navigate the world of Syriac Churches today.

Since the publication of this volume, some Syriac resources for the Bible have been incorporated into Bible software programs such as BibleWorks. Just as the primary resources for biblical studies are now electronic (and ever more reliable), so similar resources for Syriac studies will become electronic in the near future. We look forward to the publication of Michael Sokoloff's *An English Translation and Revised Edition of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* in an electronic form. Currently, Kristian Heal (Brigham Young University) and David Taylor (Oxford) are preparing a searchable database of Syriac literature (with morphological tags). The Syriac Studies Reference Library (Brigham Young University and the Catholic University of America) offers an on-line collection of about 200 early editions, catalogs and studies from the Institute of Christian Oriental Research library at The Catholic University of America. This virtual library, still in its infancy, will allow scholars to access Syriac resources anywhere within the reach of the internet.

In the epilogue Brock expresses his abiding admiration for those who have worked tirelessly to preserve and transmit the Syriac tradition. In his original contribution in 1980, he wrote of his encounter with Father Butrus Ögünc, a modern Syriac scribe. Now, almost thirty years later, Brock notes that this list of scholars who work to preserve Syriac tradition today has grown significantly. This volume will help draw a new generation of scholars into the fascinating world of Syriac studies.

C. E. Morrison, O.Carm.

CAMPANINI, Massimo, *I sunniti, La tradizione religiosa maggioritaria dell'Islam* [= Farsi un'idea, 149], Il Mulino, Bologna 2008, pp. 124, € 8,80.

Il libro corrisponde al titolo della collana del Mulino in cui è opportunamente inserito, "Farsi un'idea". Lo legga quindi chi vuol conoscere cosa sia il sunnismo. L'A. ha le carte in regola riguardo all'argomento. È un arabista, conosce la lingua sacra dell'Islam, del Corano e del diritto islamico, insegna la cultura e la storia dell'Islam. Il sunnismo non è tutto l'Islam, Campanini lo riconosce onestamente fin dalla prima pagina, obbedendo a un saggio criterio metodologico, cioè confrontando il sunnismo con lo sciismo. Facendo il paragone tra il primo e il secondo, il sunnismo costituisce il 90 % dell'Islam e lo sciismo il 10 %. *Sunna*, è il termine arabo che designa la tradizione del Profeta. Sunniti sono i seguaci della tradizione islamica che costituiscono la maggioranza della comunità musulmana. Campanini definisce infatti il sunnismo, "quanti praticano la *sunna* e compongono la maggior parte della comunità". Quanto alla sharī'a, o legge divina, i sunniti seguono una delle quattro scuole giuridiche riconosciute: malikita, shafi'ita, hanafita e hanbalita. Per le scuole teologiche i sunniti sono seguaci dell'Asharismo, dell'Hanbalismo e del Maturidismo. E mentre le scuole giuridiche e le scuole teologiche si equivalgono e ogni sunnita può scegliere con libertà la sua, lo sciismo accentua in primo luogo una gerarchia all'interno dei dotti in scienze religiose, attribuendo un insegnamento di autorità, in primo luogo agli *imam* e in secondo luogo agli *'ulema.*

Campanini precisa che lo sciismo non è eresia rispetto al sunnismo. È piuttosto scisma, cioè la separazione di un gruppo di credenti dal corpo principale della comunità. Ma come nasce e si sviluppa il sunnismo?

Il Profeta non ha designato un successore. Il primo vicario o califfo è Abu Bakr, suocero del Profeta, che gli sopravvive dieci anni. Il successore, 'Omar, provvede alla costituzione di un comitato che, alla sua morte violenta, designa come califfo 'Othman, preferendolo ai figli di 'Alī, sposo di Fatima, figlia del Profeta. 'Othman è ucciso nel 656 e 'Ali acclamato califfo. Sopravviene la *fitna* o sedizione. 'Alī è ucciso e Mu'awiya, governatore di Damasco, è il primo dinasta degli Omayyadi.

Anche le dinastie degli Abbasidi e degli Ottomani sono sunnite. Uno dei califfi, al-Ma'mūn, impone la dottrina del Corano creato, più vicina ai mutaziliti. C'è anche la *mihna*, sorta di inquisizione, ma la reazione dei dottori della legge e soprattutto di Ibn Hanbal, la vince sul califfo.

Il terzo capitolo approfondisce la teologia del sunnismo che talvolta si accompagna con il sufismo, come nel personaggio detto per antonomasia *Hujjatulislam* o prova dell'Islam, al-Ghazālī (m. 1111).

Ma soprattutto questo lucido e agile libretto rivela non solo che il sunnita siriano nato nel secolo XIII, Ibn Taymiyya è antesignano del fondamentalismo islamico attuale, ma che un sunnita contemporaneo, l'egiziano Sayyd Qutb, giustiziato dal governo di Nasser, è all'origine dell'attentato mortale al presidente egiziano Sadat e del movimento terrorista al-Qa'ida.

Rimane insoluto in questo libro l'angoscioso problema: se la maggioranza dell'Islam è sunnita, cosa dire del terrorismo islamico, radicato nello stesso sunnismo? Quando furono uccisi barbaramente in Algeria i monaci di un monastero cattolico fu giustificata da parte islamica quella spietata esecuzione nel ricordo di Ibn Taymiyya. Ma si può identificare la maggioranza islamica con Ibn Taymiyya o con Ben Laden? Non si potrebbe introdurre l'alternativa che la maggioranza dei sunniti possa dissentire da Ibn Taymiyya, e da Ben Laden?

V. Poggi, S.I.

EFREM IL SIRO, *Inni Pasquali. Sugli azzimi, sulla crocifissione, sulla risurrezione*, introduzione, traduzione e note di Ignazio DE FRANCESCO [Letture cristiane del primo millennio 31], Paoline, Milano 2001, pp. 407, € 24,78.

La lunga introduzione di 109 pagine a questo volume, con un'indicazione bibliografica scelta, indica l'importanza dei testi che il volume contiene e del loro autore. Fratel Ignazio De Francesco inizia un ampio lavoro per la patristica di tradizione siriaca, cioè la traduzione sistematica delle opere principali di sant'Efrem il Siro. Nato a Nisibi attorno al 306, da famiglia cristiana, si forma e cresce accanto al vescovo di Nisibi Giacomo (303-338) e assieme a lui fonda la scuola teologica della città. Ordinato diacono, interviene negli affari della comunità sotto i vescovi Babu (338-346), Vologeso (346-361/362) ed Abramo (361-363) fino al 363, quando Nisibi è ceduta ai persiani dall'imperatore Gioviano. Efrem

emigra a Edessa, dove prosegue la sua attività di predicatore; muore in questa città, l'anno 373 contagiato dagli ammalati di peste. Non è chiaro se Efrem fosse monaco nel senso moderno del termine. Piuttosto apparteneva ai cosiddetti "Figli del patto", cioè consacrato pienamente a Cristo nel servizio della comunità, nel celibato e nella povertà. Efrem è, senza dubbio, il più grande tra i Padri siriaci e, forse, il massimo poeta di tutta l'epoca patristica; di lui abbiamo un numero considerevole di opere.

Vorrei soffermarmi sulla lunga introduzione in cui il curatore fa notare l'importanza di Efrem e della raccolta di questi inni. Si tratta di un'introduzione a tutta l'opera di Efrem, anche per le future traduzioni che si preannunciano. Ignazio De Francesco ha diviso l'introduzione in tre parti: in primo luogo il mondo di Efrem, in cui analizza il contesto storico della città e della Chiesa di Nisibi all'inizio del IV secolo. Città chiave in un miscuglio di varie culture, Nisibi è semitica e la lingua siriaca è il suo veicolo di espressione. Importanti sono per la comunità cristiana di Nisibi le versioni siriache: Peshitta dell'Antico Testamento e Diatessaron per i Vangeli. Il curatore mette in rilievo l'importanza delle scuole teologiche e del ruolo del pensiero di Efrem nell'ascetismo cristiana, con i "figli e figlie del patto" di cui lo stesso Efrem fa parte. La seconda sezione dell'introduzione è dedicata agli aspetti biografici e letterari di Efrem, e in essa in modo succinto il curatore passa in rassegna l'opera efremiana, indicandone non tanto i titoli quanto i diversi generi letterari. La terza parte dell'introduzione è dedicata agli Inni Pasquali veri e propri. In un'analisi dettagliata si mettono in evidenza la tradizione manoscritta di questi inni, la divisione in inni *Sugli azzimi*, *Sulla crocifissione* e *Sulla risurrezione*, divisione che si basa sui titoli delle raccolte, che sono in rapporto con l'uso liturgico durante la Settimana Santa, oppure come evidenzia De Francesco in un triplice filone tematico: Pasqua in Egitto, Pasqua di Cristo e Pasqua della Chiesa. Il curatore approfondisce le figure dei diversi personaggi dei testi: Gesù Cristo, in due momenti chiave del mistero pasquale: la frazione del pane nell'ultima cena, ed il grido di abbandono sulla croce. La croce segno di vittoria e non di supplizio di Cristo stesso. In secondo luogo i discepoli, tra i quali Giuda ed il suo tradimento. In terzo luogo i giudei. L'A. sottolinea le testimonianze bibliche che sono alla base degli inni efremiani, cioè la Sacra Scrittura testimone per eccellenza di Cristo e del suo mistero: la caduta di Adamo, l'Esodo dall'Egitto, le testimonianze neotestamentarie. La conclusione della introduzione caratterizza l'ermeneutica di Efrem, fondata sulla simbologia e sul parallelismo, centrali nel pensiero e nell'opera del diacono siriaco. L'ultimo punto dell'introduzione è una utile raccolta bibliografica sull'opera di Efrem il Siro.

La traduzione degli Inni è in italiano molto curato e allo stesso tempo intelligibile e attraente. Le note, con riferimenti biblici impliciti ed espliciti, commenti al contenuto ed eventualmente precisazioni alla traduzione, giovano all'intelligenza e all'approfondimento dei testi.

Ci auguriamo che la traduzione e la diffusione dell'opera di Efrem contribuisca alla conoscenza di un autore e di una tradizione ecclesiale — che il grande

Campanini precisa che lo sciismo non è eresia rispetto al sunnismo. È piuttosto scisma, cioè la separazione di un gruppo di credenti dal corpo principale della comunità. Ma come nasce e si sviluppa il sunnismo?

Il Profeta non ha designato un successore. Il primo vicario o califfo è Abu Bakr, suocero del Profeta, che gli sopravvive dieci anni. Il successore, 'Omar, provvede alla costituzione di un comitato che, alla sua morte violenta, designa come califfo 'Othman, preferendolo ai figli di 'Alī, sposo di Fatima, figlia del Profeta. 'Othman è ucciso nel 656 e 'Alī acclamato califfo. Sopravviene la *fitna* o sedizione. 'Alī è ucciso e Mu'awiya, governatore di Damasco, è il primo dinasta degli Omayyadi.

Anche le dinastie degli Abbasidi e degli Ottomani sono sunnite. Uno dei califfi, al-Ma'mūn, impone la dottrina del Corano creato, più vicina ai mutaziliti. C'è anche la *mihna,* sorta di inquisizione, ma la reazione dei dottori della legge e soprattutto di Ibn Hanbal, la vince sul califfo.

Il terzo capitolo approfondisce la teologia del sunnismo che talvolta si accompagna con il sufismo, come nel personaggio detto per antonomasia *Hujjatulislam* o prova dell'Islam, al-Ghazālī (m. 1111).

Ma soprattutto questo lucido e agile libretto rivela non solo che il sunnita siriano nato nel secolo XIII, Ibn Taymiyya è antesignano del fondamentalismo islamico attuale, ma che un sunnita contemporaneo, l'egiziano Sayyd Qutb, giustiziato dal governo di Nasser, è all'origine dell'attentato mortale al presidente egiziano Sadat e del movimento terrorista al-Qa'ida.

Rimane insoluto in questo libro l'angoscioso problema: se la maggioranza dell'Islam è sunnita, cosa dire del terrorismo islamico, radicato nello stesso sunnismo? Quando furono uccisi barbaramente in Algeria i monaci di un monastero cattolico fu giustificata da parte islamica quella spietata esecuzione nel ricordo di Ibn Taymiyya. Ma si può identificare la maggioranza islamica con Ibn Taymiyya o con Ben Laden? Non si potrebbe introdurre l'alternativa che la maggioranza dei sunniti possa dissentire da Ibn Taymiyya, e da Ben Laden?

V. Poggi, S.I.

EFREM IL SIRO, *Inni Pasquali. Sugli azzimi, sulla crocifissione, sulla risurrezione,* introduzione, traduzione e note di Ignazio DE FRANCESCO [Letture cristiane del primo millennio 31], Paoline, Milano 2001, pp. 407, € 24,78.

La lunga introduzione di 109 pagine a questo volume, con un'indicazione bibliografica scelta, indica l'importanza dei testi che il volume contiene e del loro autore. Fratel Ignazio De Francesco inizia un ampio lavoro per la patristica di tradizione siriaca, cioè la traduzione sistematica delle opere principali di sant'Efrem il Siro. Nato a Nisibi attorno al 306, da famiglia cristiana, si forma e cresce accanto al vescovo di Nisibi Giacomo (303-338) e assieme a lui fonda la scuola teologica della città. Ordinato diacono, interviene negli affari della comunità sotto i vescovi Babu (338-346), Vologeso (346-361/362) ed Abramo (361-363) fino al 363, quando Nisibi è ceduta ai persiani dall'imperatore Gioviano. Efrem

emigra a Edessa, dove prosegue la sua attività di predicatore; muore in questa città, l'anno 373 contagiato dagli ammalati di peste. Non è chiaro se Efrem fosse monaco nel senso moderno del termine. Piuttosto apparteneva ai cosiddetti "Figli del patto", cioè consacrato pienamente a Cristo nel servizio della comunità, nel celibato e nella povertà. Efrem è, senza dubbio, il più grande tra i Padri siriaci e, forse, il massimo poeta di tutta l'epoca patristica; di lui abbiamo un numero considerevole di opere.

Vorrei soffermarmi sulla lunga introduzione in cui il curatore fa notare l'importanza di Efrem e della raccolta di questi inni. Si tratta di un'introduzione a tutta l'opera di Efrem, anche per le future traduzioni che si preannunciano. Ignazio De Francesco ha diviso l'introduzione in tre parti: in primo luogo il mondo di Efrem, in cui analizza il contesto storico della città e della Chiesa di Nisibi all'inizio del IV secolo. Città chiave in un miscuglio di varie culture, Nisibi è semitica e la lingua siriaca è il suo veicolo di espressione. Importanti sono per la comunità cristiana di Nisibi le versioni siriache: Peshitta dell'Antico Testamento e Diatessaron per i Vangeli. Il curatore mette in rilievo l'importanza delle scuole teologiche e del ruolo del pensiero di Efrem nell'ascetismo cristiana, con i "figli e figlie del patto" di cui lo stesso Efrem fa parte. La seconda sezione dell'introduzione è dedicata agli aspetti biografici e letterari di Efrem, e in essa in modo succinto il curatore passa in rassegna l'opera efremiana, indicandone non tanto i titoli quanto i diversi generi letterari. La terza parte dell'introduzione è dedicata agli Inni Pasquali veri e propri. In un'analisi dettagliata si mettono in evidenza la tradizione manoscritta di questi inni, la divisione in inni *Sugli azzimi*, *Sulla crocifissione* e *Sulla risurrezione*, divisione che si basa sui titoli delle raccolte, che sono in rapporto con l'uso liturgico durante la Settimana Santa, oppure come evidenzia De Francesco in un triplice filone tematico: Pasqua in Egitto, Pasqua di Cristo e Pasqua della Chiesa. Il curatore approfondisce le figure dei diversi personaggi dei testi: Gesù Cristo, in due momenti chiave del mistero pasquale: la frazione del pane nell'ultima cena, ed il grido di abbandono sulla croce. La croce segno di vittoria e non di supplizio di Cristo stesso. In secondo luogo i discepoli, tra i quali Giuda ed il suo tradimento. In terzo luogo i giudei. L'A. sottolinea le testimonianze bibliche che sono alla base degli inni efremiani, cioè la Sacra Scrittura testimone per eccellenza di Cristo e del suo mistero: la caduta di Adamo, l'Esodo dall'Egitto, le testimonianze neotestamentarie. La conclusione della introduzione caratterizza l'ermeneutica di Efrem, fondata sulla simbologia e sul parallelismo, centrali nel pensiero e nell'opera del diacono siriaco. L'ultimo punto dell'introduzione è una utile raccolta bibliografica sull'opera di Efrem il Siro.

La traduzione degli Inni è in italiano molto curato e allo stesso tempo intelligibile e attraente. Le note, con riferimenti biblici impliciti ed espliciti, commenti al contenuto ed eventualmente precisazioni alla traduzione, giovano all'intelligenza e all'approfondimento dei testi.

Ci auguriamo che la traduzione e la diffusione dell'opera di Efrem contribuisca alla conoscenza di un autore e di una tradizione ecclesiale — che il grande

siriologo contemporaneo S. Brock chiama *il terzo polmone* — importante quanto lo sono i Padri della Chiesa di Oriente e di Occidente.

M. Nin, O.S.B.

EFREM IL SIRO, *Inni sulla Natività e sull'Epifania,* introduzione, traduzione e note di Ignazio DE FRANCESCO [Letture cristiane del primo millennio 35], Paoline, Milano 2003, pp. 551, € 32,00.

Dopo il primo volume di testi di Efrem il Siro, con gli Inni Pasquali, Ignazio De Francesco traduce in questo secondo volume gli Inni sulla Natività e sull'Epifania. Il curatore inizia con una lunga introduzione, non sull'autore - già fatta nel volume precedente — ma sul contenuto liturgico e teologico del tema sviluppato negli Inni -Natale ed Epifania. Analizza, nel primo punto dell'introduzione, l'origine della festa dell'Epifania in Oriente e dell'introduzione, di origine occidentale, della festa del 25 dicembre, a partire dei diversi testi e testimonianze dei Padri della Chiesa, orientali e occidentali. Un secondo punto dell'introduzione riprende e riassume alcune informazioni biografiche su Efrem nel primo volume, e si trattiene sulle due collezioni di Inni: *sulla Natività* e *sull'Epifania*. Per quanto riguarda il primo gruppo, *sulla Natività,* è una raccolta di 28 inni di cui 16 di sicura autenticità efremiana — dal quinto al ventesimo; della stessa forma metrica e contenuto, il cui raggruppamento risale allo stesso Efrem. Gli altri 4 inni messi in testa alla raccolta e i 7 a conclusione, sono riuniti da un copista del VI secolo, malgrado un'autenticità discutibile. Il secondo gruppo di 13 inni *sull'Epifania*, è una raccolta di origine diversa, ma d'autenticità problematica. De Francesco fa una breve presentazione di ognuno dei 13 inni collegandoli con altri testi di Efrem. Sono testi relativi a feste liturgiche. Nella terza parte dell'introduzione il curatore mette in luce gli aspetti dottrinali dei testi: con immagini che presentano una cristologia vigorosa e originale, Efrem presenta il paradosso dell'incarnazione del Verbo di Dio: Colui che i cieli non possono contenere, è racchiuso nel grembo di una donna. Nella cristologia efremiana troviamo anche il binomio verginità-maternità nel mistero della Madre di Dio. Infine il terzo aspetto dottrinale dei testi è il loro rapporto col sacramento del battesmo. Alla fine dell'introduzione, il curatore acclude una aggiornata bibliografia su Efrem. Come nel precedente volume, la traduzione accurata dei testi e le note facilitano la lettura e l'intelligenza dei testi di teologia poetica artistici e profondi.

Dopo il volume con *inni Pasquali*, questo secondo volume con inni *sulla Natività e sull'Epifania* dà la traduzione di nuovi testi di Efrem il Siro che ci conducono man mano, lungo le diverse feste dell'anno liturgico a contemplare il mistero di Cristo stesso.

M. Nin, O.S.B.

EFREM IL SIRO, *Inni sul Paradiso*, introduzione, traduzione e note di Ignazio DE FRANCESCO [Letture cristiane del primo millennio 39], Paoline, Milano 2006, pp. 358, € 36,00.

Il terzo volume di traduzione dell'opera di Efrem il Siro, curato come i due precedenti da I. De Francesco, contiene il gruppo di inni *Sul Paradiso*, in cui Efrem canta la sua esperienza spirituale circa la beatitudine iniziale e finale dell'uomo, creato a immagine di Dio. La raccolta *Sul Paradiso* è un'insieme di 15 inni, diversi per la lunghezza — dalle 11 alle 31 strofe — ma uguali per quanto riguarda il metro e la melodia indicata. Si tratta di una raccolta di testi efremiani che risalgono al periodo nisibeno dell'autore, prima dell'esilio a Edessa nel 363. I temi sviluppati in questi testi I. De Francesco li presenta in modo chiaro e schematico nell'introduzione: è una *lectio divina* che Efrem fa della Sacra Scrittura nel suo approccio al viaggio verso il Paradiso, il cui punto di partenza è la terra stessa. Efrem oppone la terra al paradiso con immagini lucide ed efficaci: terra luogo della maledizione, paradiso luogo della beatitudine in Dio. Gli inni sul Paradiso possono essere letti come vita di Adamo, che ne è il protagonista, visto da Efrem come personaggio concreto e storico, prototipo dell'umanità intera. Nella prima parte dell'introduzione, il curatore approfondisce lo sfondo pagano di questa raccolta di inni, sia di origine greco-romana, sia egiziana che mesopotamica, nonché giudaica soprattutto per quanto riguarda i riferimenti alla Sacra Scrittura che ebrei e cristiani accolgono come punto di partenza di ogni riflessione teologica.

Dalla cultura pagana, attraverso la tradizione biblica e la predicazione sul paradiso, gli inni di Efrem offrono una visione del pensiero teologico del diacono siriaco nel periodo precedente il 363.

Il presente volume contiene brevi appendici: in primo luogo una sintesi sulla rappresentazione che il Corano fa del paradiso, per vedere la continuità di temi, immagini e rappresentazioni. La seconda appendice è traduzione dal greco del terzo libro della *Storia Ecclesiastica* (3,16) di Sozomeno che costituisce una delle fonti biografiche di Efrem. La terza appendice è una carta geografica della Mesopotamia e dei luoghi fondanti della Chiesa Siriaca.

Come nei volumi precedenti, alla fine dell'introduzione, il curatore raccoglie bibliografia scelta su Efrem.

M. Nin, O.S.B.

EPHREM DE NISIBE, *Hymnes Pascales*, introduction, traduction du syriaque et notes par François CASSINGENA-TREVEDY, O.S.B. [SC 502], Du Cerf, Paris 2006, pp. 334, € 29,00.

La collana Sources Chrétiennes ha pubblicato precedentemente altri tre volumi con la traduzione francese di alcune opere di Efrem: il *commento al Diatessaron* (SC 121), gli inni *Sul Paradiso* (SC 137) e gli inni *Sulla Natività* (SC 459). Il presente volume contiene la traduzione degli inni pasquali, nella triplice

raccolta: *sugli azzimi, sulla crocifissione* e *sulla risurrezione*. La pubblicazione quasi contemporanea di traduzioni francesi ed italiane dell'opera di Efrem indica l'interesse che quest'autore siriaco del IV secolo continua a suscitare.

Per quanto riguarda gli inni pasquali ed il contenuto tematico di questa raccolta, rimando alla recensione della traduzione italiana. È da notare che nel presente volume il curatore si trattiene sui motivi teologici e letterari più salienti della raccolta: l'anti giudaismo efremiano, è presente in questi inni che trattano della passione e della morte di Cristo, benché Efrem, come a distogliere la responsabilità della morte di Cristo, la trasferisce nella figura di Giuda, come su una specie di "capro espiatorio". Le figure dell'Agnello e del mar Rosso, chiedono una lettura esegetica chiaramente tipologica come usa fare Efrem nei suoi inni. Nella prima parte dell'introduzione, il curatore descrive la tradizione manoscritta dei testi. A conclusione dell'introduzione, c'è una breve indicazione bibliografica sull'opera di Efrem.

La traduzione è fatta sull'originale siriaco, con note esplicative delle diverse strofe e la menzione delle fonti bibliche alla base dei testi. La traduzione di ogni inno è preceduta da un accenno che ne indica il senso ed il contenuto. Ci auguriamo che la collana *Sources Chrétiennes* ed il curatore del presente volume continuino ad offrirci lavori di studio e di traduzione di questi autori orientali, e di Efrem particolarmente, per farci respirare con altri polmoni la integra tradizione cristiana.

M. Nin, O.S.B.

FATTAL, Michel, *Plotin face à Platon* suivi de *Plotin chez Augustin et Farābī* [= Ouverture philosophique], l'Harmattan, Paris 2007, pp. 136, € 13,00.

L'A., *maître de conférences* all'università di Grenoble, si occupa del pensiero filosofico antico e tardo antico, come risulta dalla sua bibliografia, sintetizzata nelle prime due pagine, dove figurano il suo, *Logos et image chez Plotin*, 1998 e i libri da lui curati, *Études sur Plotin*, 2000, *La philosophie de Platon*, 2001, *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, 2003. Altri scritti dell'A. si trovano citati nelle note.

L'A. ha qui raccolto sei saggi.

Il primo, "Du Bien et du Beau dans le *Philèbe* et son exégèse plotinienne", 2007, (pp. 17-30), parte dal dialogo platonico del *Filebo*, "la puissance du bien s'est réfugiée dans la nature du beau". Questa frase platonica è interpretata così da Plotino, nelle Enneadi, VI, 26-28: "la nature du bien s'est réfugiée dans la nature sans forme", dove "sans forme" significa "la nature première du beau". Eppure il bello per Platone è il contrario di "senza forma", anzi, è la Forma stessa. Per risolvere questo enigma bisogna definire la natura del bene diversificandola da qualunque altra natura. Per Socrate la vita buona deve essere una proporzionata mistura di gioia e di pensiero. Proprio la discussione del *Filebo* tra Socrate e Protarco constata che il connubio d'ordine e misura permettono un equilibrio ideale. Plotino identifica il Bello con il Buono, dicendolo senza forma.

Con ciò non vuole contraddire Platone, che pone Bello e Buono al di là della scienza e della verità. La natura del Buono possiede bellezza straordinaria. Secondo Hadot, Plotino definirebbe il Buono, bellezza trascendente, interpretando l'ascesa del *Convivio* verso il Bello, come ascesa verso il Buono. Sarebbe superamento della concezione platonica classica del Bello come *simmetria* proporzionata. Prima di Plotino era così. Con lui il Bello non si riduce più a geometria, ma postula grazia e amore. Plotino critica la concezione platonica, considerando il Bello assenza di forma.

Il secondo saggio, "Les *Ennéades* de Plotin: une critique de la conception platonicienne de l'art", 2007, (pp. 31-51), studia la critica di Plotino alla filosofia platonica dell'arte. Poesia e pittura sono arti di imitazione, indegne di figurare nel programma educativo, perché lontane dal vero. Se il pittore dipinge carpentieri e artigiani intenti al proprio lavoro, di cui è ignorante, ne farà imitazione inadeguata. Plotino, in base alla presupposizione che la natura sensibile è immagine dell'invisibile, corregge il giudizio platonico sulle cosiddette arti imitative. Porfirio non dimentica che Plotino oppone un rifiuto all'artista che vuole fargli il ritratto. Avrebbe tutt'al più riprodotto le sembianze fisiche e non la valenza spirituale. Per Plotino l'arte non è solo mimetica o esteriormente imitativa. L'arte raggiunge l'essenza della realtà. Fidia, rappresenta Zeus, cogliendone l'essenza. In questo l'arte rende la natura più bella. Come l'A. ha ricordato nel saggio precedente, non si può ridurre l'arte a simmetria. Bisogna riconoscerle la capacità di raggiungere i principi metafisici della realtà, l'attrazione e la grazia che emanano dal Bene senza forma. Plotino fa scendere dall'empireo l'idea platonica per riconoscerla nello spirito dell'artista. Platone ammette l'arte di Fidia e di Policlete per la loro simmetria. Non approva la *skiagraphia*, o tecnica dei chiaroscuri e delle ombre, per lui innaturale e fantastica. Plotino, al contrario, grazie alla sua metafisica e alla sua metanoetica, concede che l'arte possa attingere lo spirito e, grazie a quello, unirsi all'Unico Bene. L'A. afferma che Plotino avrebbe riconosciuto, negli "occhi dell'anima", immensi e profondi, dei ritratti del Fayoum, la magica iconologia dei Copti. Tale esperienza della grazia e dell'assenza di forma o di Bellezza aldilà dello spirito, non è che la mistica plotiniana dell'Uno, la prossimità del divino, anzi l'unione con l'Uno.

Il terzo saggio, "Plotin chez Augustin. À propos des Confessions de saint Augustin", 2003, (pp. 55-88) studia influssi plotiniani in Agostino. Infatti vari testi, platonici e neoplatonici, insinuano in Agostino la necessità di rientrare in se stesso e convertirsi. Agostino ha letto *Della Bellezza*, di Plotino, ma ha fatto scelte diverse. Per lui la luce è trinitaria.

Per Plotino, la luce assorbe chi la contempla nell'Unico. Se quell'assorbimento non avviene, la colpa non è dell'Unico ma di chi non si converte. Nonostante questa decisiva differenza nel rapporto con l'Unico, anche Agostino parla di purificazione graduale dell'anima, frutto di chiaro influsso da parte dello scritto plotiniano *Della Bellezza* che, ispirandosi al *Convivio* di Platone, parla esplicitamente di un itinerario progressivo per raggiungere la luce. Anche per Agostino la scoperta di sé e della propria interiorità, della trascendenza di Dio immutabile e della mutabilità dell'uomo, è graduale. L'A. trova nell'estasi mistica di Agostino e

di sua madre a Ostia, la tipica gradualità di quella scoperta: "Percorremmo gradualmente tutte le cose corporee l'una dopo l'altra fino al cielo, anzi fino allo stesso Essere divino" (Confessioni, VII, 17). Estasi mistica agostiniana e plotiniana hanno somiglianze, nel ritorno su se stessi e nella purificazione interiore che porta alla conversione. Differiscono però quanto al significato dell'esperienza spirituale e del commercio con Dio. Per Plotino, l'anima che percorre questo cammino in ascesa, si identifica con la meta raggiunta. Nella prospettiva agostiniana invece, il tipo di divinizzazione che si realizza, imita Dio che dimostra il suo amore per l'umanità umiliandosi nella incarnazione e facendosi oggetto di amore.

Il quarto saggio, "Plotin chez al-Farābī. À propos du traité de l'*Harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote*, d'al-Farābī", 2007 (pp. 89-107), mette a frutto la qualità di arabista dell'A., applicata allo scritto del filosofo musulmano del decimo secolo, al-Farābī, *L'armonia fra le opinioni di due sapienti, il divino Platone e Aristotele.*

Farābī, in tale scritto, riporta testi dalla cosiddetta *Teologia di Aristotele*, traduzione araba di parafrasi siriaca dei libri IV, V e VI delle *Enneadi* di Plotino. Farâbî avrebbe allora subito un influsso plotiniano attraverso la pseudo-*Teologia di Aristotele*. L'A. però riconosce a Farâbî, di aver attinto alla sua religione islamica un correttivo alla concezione di Plotino, non sottolineata nei passi della pseudo-*Teologia* ripresi da Farâbî.

L'A. conclude infatti che il livello di trascendenza raggiunto dall'anima nella *Armonia fra le opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, è superiore al livello di trascendenza dell'anima nei passi delle *Enneadi* citate da Farâbî.

Il quinto saggio, "Les *Ennéades* de Plotin: une spiritualité avec ou sans Dieu?" (pp. 109-121), riprende i precedenti saggi in cui l'A. ha fatto notare le divergenze fra Agostino, Farâbî e Plotino, circa l'ascensione spirituale, purificazione o conversione dell'anima. Ora, l'A. si chiede se la spiritualità di Plotino comporti Dio o no. Si può dare una risposta positiva nel senso che l'anima plotiniana si divinizza identificandosi alla *nous* che è Dio. Ma non si deve dimenticare che L'Uno è causa della *nous*. Secondo Plotino l'Uno è superiore all'Essere, superiore alla *nous* e superiore a Dio. Perciò, a ben riflettere, per Plotino non si può parlare di una spiritualità con Dio. Se l'anima si unisce a Dio facendo tutt'uno con lui, la spiritualità plotiniana è senza Dio, senza Essere e senza Forma. Bisogna semmai chiedersi se ci sono altri passi nelle *Enneadi* dove, a differenza di quanto si dice nella *Enneade* VI 9, [9], 6, 12-14, l'Uno non è superiore a Dio, ma si identifica con Lui. L'intelletto, assimilato da Plotino al demiurgo del *Timeo*, è detto Dio, *theos*, e talvolta lo stesso termine designa l'Uno e l'Anima. L'A. conclude distinguendo due livelli: il primo, dell'esperienza spirituale dell'anima con l'intelletto o lo spirito; il secondo, dell'esperienza spirituale dell'anima con l'Uno. Se si identifica l'anima con lo Spirito, inteso come Dio, identificando l'anima con l'Uno, con il non essere e con il privo di forma, si tratta di spiritualità senza Dio. Se invece, non si vive l'esperienza spirituale dell'Uno, ma si vuole approfondire la conoscenza dell'Uno, allora possiamo identificare l'Uno a Dio, riconoscendo la nostra totale dipendenza da Lui. Si tratta allora di spiritualità con Dio.

Il sesto saggio, *Al-Farâbî et la question de l'intellect acquis*, 2003, è qui riprodotto in un *annexe* (pp. 123-134). Le *Enneadi* e la loro parafrasi araba (pseudo-Teologia di Aristotele) sostengono che si identifichi l'intelletto umano e l'intelletto divino analogamente all'identificazone dell'intelletto umano con l'intelletto agente. Il che sarebbe da collegare con quanto afferma Al-Farâbî in *Principi delle opinioni della città ideale*, dove evoca le funzioni dell'intelletto acquisito. In che consiste l'eccellenza di colui che è a capo della città ideale? Nella diretta ispirazione di Dio sul suo intelletto agente. Il capo deve possedere anche la virtù deliberativa per condurre i concittadini alla felicità. La sua capacità immaginativa, contigua a quella intellettiva, beneficia di impulsi divini attraverso l'intelletto agente. Per conoscere meglio questo intelletto agente, si ricorre al *De Anima* di Aristotele. L'intelletto che può divenire qualunque cosa, è detto dai commentatori intelletto in potenza o paziente, materiale o agente. Un altro intelletto, detto acquisito, si trova soltanto in Al-Farâbî. Per suo intermediario, il capo della città virtuosa guiderà al benessere i cittadini. Per capire l'apparizione di questo intelletto acquisito o acquistato, che non c'è nel *De anima* di Aristotele, bisogna tener conto di altre fonti, del *De Anima* di Alessandro di Afrodisia, della traduzione araba del *Peri nou* di Alessandro e della già citata pseudo-*Teologia di Aristotele*.

C'è da augurarsi che l'A., che ci ha dato questo interessante contributo sulla storia del pensiero pagano, cristiano e musulmano, continui a studiare un così ricco contesto.

V. Poggi, S.I.

FIACCADORI, Gianfranco, a cura di, con la collaborazione di Andrea GATTI e Sergio MAROTTA, *"In partibus Clius". Scritti in onore di Giovanni Pugliese Carratelli*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Vivarium, Napoli 2006, € 43,00.

"In partibus Clius" è l'omaggio di un gruppo di studiosi che hanno avuto maestro e amico in diversi luoghi, da Napoli, a Roma, a Pisa e a Venezia, Giovanni Pugliese Carratelli. Da lui hanno appreso le conquiste intellettuali della grecità trasmesse all'Europa nel Medioevo, nel Rinascimento, nell'età moderna e contemporanea.

Il libro inizia con una *Premessa*, firmata dal curatore G[ianfranco] F[iaccadori], a dimostrazione che il personaggio festeggiato preferisce la Musa Klio, figlia della Memoria, che riflette sul passato per aprire il futuro alla speranza. Seguono sedici contributi dedicati al Maestro.

Il primo, di Arnaldo Marcone, verte sulla democrazia nella Roma antica, mito e segno di un ideale politico. La democrazia lega il popolo al senato, finché la progressiva estensione del dominio romano non rende sempre più difficile quel contatto, cedendo il passo al principato.

Il secondo contributo, di Ludovico Rebaudo, narra la complessa storia archeologica di due statue romane del II° secolo d.C., credute di Melpomene e di

Numa Pompilio e rielaborate, dopo il 384, a rappresentare due coniugi benefattori delle Vestali, Vettio Agorio Prestato e sua moglie Fabia Aconia Paulina.

Il terzo saggio, del Curatore, su un argomento del quale il Maestro si è occupato, tratta del mazdakismo in Persia. Legge la Cronaca di Giovanni di Nikiou a proposito del mago Māsidis, rivedendo le versioni di Herman Zotenberg e di Robert C. Charles, grazie a due nuovi testimoni. "Vi era un mago di nome Māsidis che dimorava nella città di Bisanzio... e lo serviva un consesso di demoni... I notabili della città facevano gran conto di tale uomo, nemico di Dio. Furono quei patrizi ... a riferirne all'imperatore che disse: Io, Giustiniano, imperatore cristiano, dovrei forse vincere con l'aiuto dei demoni? Ma il mio aiuto viene da Dio e il mio Signore è Gesù Cristo creatore dei cieli e della terra". Questa interpretazione, che Fiaccadori legge nella Cronaca di Giovanni di Nikiou, potrebbe trovare conferma nella singolare somiglianza con il *Discorso di Costantino Magno al sinodo*. Citando il rimprovero di Cristo a Pietro, "chi di spada ferisce, di spada perisce", anche Costantino afferma in quel discorso che il ricorrere alla spada denota mancanza di fiducia in Dio.

Il quarto saggio, di Delio Vania Proverbio, legge un'epigrafe siriaca di Qaraqôš risalente all'VIII secolo, durante scontri di quel periodo fra Bisanzio e gli Arabi. Ma l'epitaffio menziona il diacono Yaldâ, probabile anticalcedonese, ucciso dai Bizantini o Rûmî, a causa, io penso, dell'essere avverso al loro calcedonismo.

Il quinto studio, di Antonio Rigo, affronta la polemica bizantino-islamica, che si manifesta in due fasi. La prima fino al secolo XIII, ed ha il suo fulcro nella *Confutazione* del Corano di Niceta Byzantios. A questo autore Rigo aggiunge il monaco Evodio che riassume e rende più maneggevole la *Confutazione* di Niceta. Un appendice tratta della pretesa prigionia di Niceta a Samarra.

Il sesto saggio, di Stefania Fortuna, studia la vicenda di manoscritti greci di Galeno, appartenuti a Nicolò Leoniceno e al Bessarione. Un'appendice si sofferma sulla traduzione latina che il Leoniceno fa del *De motu musculorum* di Galeno.

Il settimo contributo, *Minima de re typographica greca*, di Andrea Cuna, approfondisce la storia della stampa in greco. Vi figurano umanisti, come il Leoniceno e il Bessarione, Bartolomeo Pagello, Barnaba da Celsano e stampatori come Guarino Veronese, Dionisio Bertocchi, Giovanni da Reno, Giorgio del fu Federico de Corono. Una *Postilla* rende omaggio a Vicenza per i suoi meriti speciali tra le città d'Italia per la stampa in greco.

L'ottavo studio, di Franco Bacchelli, rilegge in due canti dell'*Orlando furioso* (IX 28-94 e XI 21-28) il pacifismo dell'Ariosto e la sua esecrazione dell'arma da fuoco.

Il nono, di Marco di Branco, riflette sul *Neronis encomium* di Girolamo Cardano. Il famoso scienziato del giunto cardanico non si limita a 'riabilitare' Nerone, ma giunge a proporlo a modello quale *optimus princeps*, probabilmente per salvare il paradigma del tardo Cinquecento, che la storia romana debba ritenersi ideale modello di ogni epoca.

Il decimo contributo, di Niccolò Zorzi, è consacrato allo studio del grecista fiorentino Chirico Strozzi (1504-1565) entusiasta dei classici. In Polonia, a Cracovia, dove figurano grandi latinisti, tiene un corso sulle *Tusculane* di Cicerone. In Francia incontra personalmente Guillaume Budé. Ma anche in Italia ha incarichi di insegnamento a Firenze e a Bologna. Questo contributo, di oltre cento pagine, è più lungo di tutti gli altri. Benché il giudizio su Strozzi nella *Nouvelle Biographie Universelle* non sia troppo lusinghiero: "un rhéteur, qui expose idées trop générales ou communes" (nota 361 a p. 456).

L'undecimo saggio, di Brunello Lotti, è sul concetto plotiniano della natura plastica a confronto con il pensiero dell'inglese Ralph Cudworth. "La natura plastica è un energia vitale autocinetica, responsabile del moto locale della materia, priva della duplicazone riflessiva propria della sensibilità e della coscienza" (p. 466).

La dottrina è elaborata per sfuggire ai due estremi di meccanicismo ateistico e di teismo volontaristico, in una posizione intermedia che lega l'idea di natura alla divinità, ma insieme la vuole subordinata alla legge divina. Nel pensiero di Plotino l'anima non è una realtà univoca, bensì si dispone a vari livelli, dal più alto, nel quale si trova estaticamente in comunione con l'Uno, al più basso, quale forza organizzatrice del mondo sensibile. Nella natura plastica cudworthiana si identifica con il grado inferiore dell'anima plotiniana (p. 517). Non si può identificare concezione plastica e animismo plotiniano, che significa onnipresenza dello spirito. La natura plastica non si identifica con l'*anima mundi*.

Il duodecimo saggio, di Renato Bruschi, ricerca il pensiero politico di Gaetano Filangieri, liberale in quanto sostenitore di uno stato di diritto ma non in quanto assertore del più ampio dispiegarsi della sfera pubblica nei settori più diversi. La tranquillità privata richiede che la legge si fermi alle porte della nostra casa. L'individuo non deve essere vittima di uno Stato di polizia. Un potere arbitrario e illiberale è il nemico principale della pubblica felicità.

Il decimoterzo saggio, di Sergio Marotta si interroga sul pensiero di Silvio Spaventa quanto a stato e costituzione. Lo si accusa di privilegiare lo stato contro l'individuo. Al che l'accusato risponde che la libertà non deve cercarsi nella costituzione e nelle leggi politiche ma nella amministrazione e nelle leggi amministrative. Non basta un governo costituzionale. Ci vuole un'amministrazione costituzionale. Marotta ricorda infine che Pugliese Carratelli ha dato un'esemplare edizione degli *Studi intorno alla filosofia pitagorica* ai quali Spaventa lavorò negli anni dell'ergastolo.

Il decimoquarto contributo, di Riccardo Contini, legge la corrispondenza di Franz Cumont, studioso belga dei culti antichi, specialmente dei culti dei morti. Contini si avvale a buon diritto del commercio epistolare di Cumont con Levi Della Vida, con Theodor Nöldeke e con il Bollandista Paul Peeters, per constatare come i grandi si conoscano e si consultino, arricchendosi reciprocamente. Cumont stimava anche l'archeologo gesuita Guillaume de Jerphanion e ne era ricambiato di altrettanta stima. Nella biblioteca del Pontificio Istituto Orientale molti estratti di scritti di Franz Cumont hanno una dedica autografa dell'Autore: "Hommage dévoué de F.C.", "Cordial hommage de F.C.", "À l'inspirateur de cet

article hommage dévoué de F.C.", "Avec les sincères remercîments de F.C.", "Souvenir amical de F.C." Uno degli estratti esplicita il nome del destinatario di quei doni: "Au Rév. Père de Jerphanion, hommage bien dévoué de F.C." In uno degli estratti sono inserite tre pagine autografe di Franz Cumont con la recensione del libro di Guillaume de Jerphanion, *La voix des monuments*, del 1938. Jerphanion da parte sua stimava Cumont, come si può constatare, per esempio, nello scritto di Jerphanion, *Le symbolisme funéraire chez les payens et chez les chrétiens*, OCP (1942) 443-457, ove Cumont è riconosciuto e apprezzato.

Il decimoquinto contributo, di Silvia Ronchey, considera la visione di Bisanzio in due poemi di William Butler Yeats e dà la traduzione italiana di versi del poeta irlandese premio Nobel 1923, anche confrontando la sua con altre versioni di Yeats in italiano, per es. quella di Montale.

Il decimosesto e ultimo saggio, di Andrea Gatti, studia il critico d'arte Bernard Berenson negli scritti di Russell, di James, di Bergson e di Croce. Riporta anche il ritratto di Pugliese Carratelli in persona, che Berenson traccia incontrandolo alla British School di Cnosso il 3 giugno 1937: "A Neapolitan whom I met yesterday evening, a pupil of your friend [Roberto] Pane. This Pugliese is an intellectual as cultivated and at the same time as delicate and subtle a young man as I have ever met. He will be returning to Naples soon; do try to meet him" (p. 626).

È un vero godimento spirituale leggere libri come questo.

V. Poggi, S.I.

MAGOCSI, Paul Robert, *Ukraine: an Illustrated History*. University of Toronto Press, Toronto – London 2007, pp. x + 336, UK£ 75.00.

Anyone looking for a relatively short, readable, and reliable introduction to Ukraine and its history can now turn to this latest work by the noted professor of history and political science at the University of Toronto. Numerous tables, 46 maps, and well-chosen illustrations on almost every page enhance the well-written and judicious text.

The author begins by providing the geographical and historical context that led to the formation of Kievan Rus', then at a brisk pace reviews the medieval Kievan Rus' state, its lingering decline, the Lithuanian and Polish domination, and the Cossack state. Over half the book deals with the nineteenth century and on through 2004. Among the book's merits is the author's attention to all ethnic groups who have lived on the territory of present-day Ukraine, thus making it truly a history of Ukraine and not of an ethnic group, Ukrainians. One might cavil at the emphasis or lack of emphasis on certain aspects, but overall the book presents a balanced account even on controversial topics.

This book is to be warmly recommended both to students and to all who wish to understand the history of a European country with a complicated and generally poorly known history.

S. Senyk

PATSAVOS, Lewis J., *A Nobel Task: Entry into the Clergy in the First Five Centuries*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 2007, pp. xix + 364, US$ 24.95.

Today's human sensitivity to the historical dimensions of life makes us especially aware of the importance of understanding our past in view of a more meaningful approach to the problems of the present and the future. The rediscovery of the positive value of history for the Church and her communication of Christ's message has been quite evident in the last fifty years or so. Emphasis on the Church as the people of God and on the necessity of creatively reading the 'signs of the times' testifies to a more enlightened appreciation of the Church's historical dimension. Consequently it seems only fitting that the historical dimension of the various ecclesiastical disciplines including canon law be explored more fully during our time.

There has been renewed emphasis on the necessity of dialogue within the Christian communities. There has been a greater stress on the necessity of every baptized member of the Church playing a vital part in her life and mission. A new appreciation of the Church as a *koinonia-communio* has given rise to various attempts at creating new ecclesiastical structures. Such structures are to be ordered to provide for the systematic utilization of the talents of all the Christian faithful, clergy as well as laity.

Reading the work of Dr. Patsavos, professor of canon law and director of field education at Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Brookline, Massachusetts, one is struck in particular by two points. The first is the remarkably high standard that was expected in the first centuries from members of the clergy and candidates for ordination. And the second is the way in which the Church Fathers and the early Synods were flexible in their specific ordinances and directives. Bishops and councils left room for adaptation according to the situation of particular individuals and the pastoral needs of local communities. In their eyes, persons mattered more than rules. They kept in mind the words of the Apostle Paul to the Christians of Rome, "You are ruled by God's kindness and not by the law" (Romans 6:14).

The prayer used at ordination — bishop, presbyter, deacon — in the Christian East expresses the Church's standpoint in the first centuries. With his hand resting on the candidate's head, the ordaining bishop says: "The divine grace, which heals what is weak and supplies what is lacking, ordains this man ... Let us therefore pray for him, that the grace of the all-holy Spirit may come upon him ..." (Archieratikon/Pontificale).

"A Noble Task" was the original title of a doctoral dissertation written in Greek and submitted to the School of Theology at Athens University. The goal of this study was to contribute to the spiritual nurture of the clergy, and it has contributed to its translation into English for a larger readership.

The work of Professor Patsavos is divided into two main parts with an introduction (pp. 1-21) and an epilogue (pp. 307-311). Part One: The Forming of Criteria for Entry into the Clergy according to the Testimony of the Sources deals with the early sources (pp. 23-55), the anonymous canonical works (pp. 57-100),

and the authors of the fourth and fifth centuries (pp. 101-182). Part Two: The Canonical Formulation of Criteria for Entry into the Clergy Drawn up by the Councils presents the decisions of the councils of the fourth and fifth centuries (pp. 183-243), the marriage of the clergy and relevant legislation (pp. 245-272), and the prerequisites for entry into the clergy in the first five centuries on the basis of the sources reviewed (pp. 273-306). An excellent bibliography (pp. 313-355) and a helpful index (pp. 357-364) complete this remarkable and masterful work.

Teachers and students of the early Church will find here rich material translated and presented in a comprehensive manner. While the latest historical scholarship has been taken into account, the book's main focus is on the spiritual rather that the social role of the clergy. It is the reviewer's deepest wish (along with the author's) that those preparing for the ordained ministry might find here an accurate and vivid account of the virtuous life that should always be their goal.

G. D. Gallaro

INDEX VOLUMINIS 74
(2008)

1. – ARTICULI

2. – COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

4. – INDICATIONES

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 24-X-2008 — Cyril VASIL', S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di novembre 2008 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 – E mail: info@tip2000.it

RECENSIONES

INDICATIONES

ISSN 0030-5375